



VALLÁS  
KÖZÖSSÉG  
IDENTITÁS

## Vallás, közösség, identitás

SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR  
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS

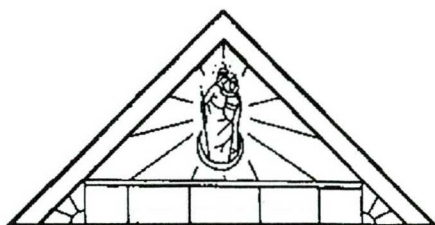
31.

SZERKESZTI / REDIGIT: BARNA GÁBOR

173255

# VALLÁS, KÖZÖSSÉG, IDENTITÁS

Povedák Kinga  
közreműködésével szerkesztette:  
Barna Gábor



Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék  
Szeged, 2012



Megjelent az OTKA NK81502 pályázata  
és a Devotio Hungarorum Alapítvány (Szeged) támogatásával

A borítón:

*Krisztus a kereszten, a „Dicsőség királya”*

Voigt Vilmos: Régi-új kis, nyakban hordott orosz pravoszláv keresztek  
Magyarországon című tanulmányának 31. illusztrációja

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001021535



© A szerkesztő és a szerzők 2012

Minden jog fenntartva!

X 173255

ISBN 978-963-306-164-0

ISSN 1419-1288

Készült  
az EFO Kiadó és Nyomda gondozásában  
Felelős vezető: Fonyódi Ottó  
[www.efonyomda.hu](http://www.efonyomda.hu)

# TARTALOM

Előszó (Barna Gábor).....	7
---------------------------	---

## A SOKARCÚ (NÉPI) VALLÁSOSSÁG

Cselényi István Gábor: A szofiológia távlatai.....	11
Hetény János: Lelkipásztori gondok a népi vallásosság változásairól.....	21
Balatonyi Judit: A csíksomlyói kegyszobor szerepe a gyimesi csángók eljegyzési rítusaiban .....	26
Erden-Vörös Emese: Az újmise és a paplakodalom.....	40

## VALLÁS ÉS IDENTITÁS. A VALLÁSI IDENTITÁS MEGSZERKESZTÉSE

Korpics Márta: Lelkiségi közösségek mint a szakrális kommunikáció megvalósulásának színterei .....	51
Nagy Károly Zsolt: Reformátusok – határok nélkül .....	65
Zsigmond Júlia: A közös vallás, amely elválaszt .....	81
Lőrinczi Tünde: Integrációs lehetőségek egy kiségyházhoz csatlakozott cigány házaspár életében.....	91
Kunt Gergely: Biográfia- és kultuszépítési technikák Bogner Mária és Kaszap István életrajzainak tükrében .....	104
Földvári József: „Készen talált világkép”? A vallási mítoszok és istenképzetek megjelenési formáinak kérdése a 20. század elején alkotó magyar női írók műveiben .....	119
Puskás Bernadett: Görög katolikus vértanúk ábrázolásainak ikonográfiája ....	129
Voigt Vilmos: Régi-új kis, nyakban hordott orosz pravoszláv keresztek Magyarországon .....	143

## A ZSIDÓ VALLÁSOSSÁG FORMÁI

Schöner Alfréd: „Feje fölött még az ég sem szabad...” Elvetélt történelmi kísérlet a peszách ünnepi olvasókönyv, a <i>hággáda</i> kodifikált textusának átalakítására 1945–48-ban, Magyarországon .....	153
Fényes Balázs – Glässer Norbert: Azoj ví in der älter hájm A hátrahagyott otthon közösségi kereteinek rekonstruálása az elvándorolt magyarországi chászidoknál .....	163
Hrotkó Larissza: A „dámák” és a „kibbucnők” – Egy zsinagógai közösség női rétegének változó arca .....	172

## VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK

Bodnár Mónika: Putnok mai vallási képe .....	183
Gyertyános Éva: Megszentelt élet és társadalmi szerepvállalás .....	192
Kajári Gabriella: „Lokális” és „globális” rózsafüzér társulatok Gyimesben ....	202
Lédeczi Dénes: A fokolare lelkiségi mozgalom hatása az egyház életére Európában és Magyarországon .....	213
Fábián Gabriella: Az engesztelő mozgalom húsz éve a Székelyföldön .....	221
Thorday Attila: Homogenitás és heterogenitás Szeged-Szentmihály vallási életében.....	229

## VALLÁS, ÁLLAM, HATALOM

Babarczy Dóra: Brentán Károly hajóútja az Amazonason .....	237
Miklós Péter: Ókatolikus és mariavita mozgalmak magyarországon .....	247
Járolí József: Az ateista állam és a vallásos emberek konfliktusai az ÁVH békés megyei jelentéseiben 1950–1955.....	255

## A VALLÁS HATÁRAIN

Dr. Süle Ferenc: Vallás és spiritualitás a klinikai gyakorlatban – keresztény mélylélektan .....	265
Dr. Unger Klára – dr. Süle Ferenc: A valláslélektani pszichiátriai osztály tapasztalatai .....	273
Farkas Judit: „Mindenek anyját énekelem, gaiát, a szilárdat” Vallás, hit és spiritualitás a magyar ökofalvakban.....	279
Gerencsér Diána: „Lost in yaoiland” Egy rajongói kultuszjelenség antropológiai vizsgálata.....	294

KÉPEK .....	305
-------------	-----





## ELŐSZÓ

A 20. század második felében Magyarország (és Európa egésze) területén erőteljes elvallástalanodás, szekularizáció, vallási individualizáció következett be. Ennek és a magyaránnyú nemzetközi migrációnak következtében megváltozott a magyar és (az európai) történelmi egyházak és vallások helye és szerepe. Ez a változás nemcsak a különböző keresztény felekezeteket érintette, hanem nagymértékben a magyarországi (és az európai) zsidóságot is. Következménye a vallás és a kultúra korábbi szoros összekapcsolódásának meglazulása, elválása volt.

Ernek előidézője Európa középső és keleti részén, így Magyarországon is, főleg a hivatalos állami politika rangjára emelt egyház- és vallásellenesség volt. Tőlünk nyugatabbra a fogyasztói társadalom rohamos elvallástalanodása. A zsidóság esetében a holocoust, valamint a második világháborút követő magyaránnyú elvándorlás alakított ki új helyzetet térségünkben.

Az 1989/1990. évi politikai és jogi rendszerváltozás következtében ezek az előidéző körülmények Magyarországon megváltoztak. A gyülekezés és a szervezkedés szabadsága magával hozta az egyházi/felekezeti keretek újraszervezésének lehetőségét, a vallási egyesületek megalakításának vagy újraindításának szabadságát. A kinyílt politikai és a megszűnt ideológiai határokon keresztül pedig, a globalizáció következtében Magyarországon és a környező országokban is megjelentek az új vallási mozgalmak: az 1990-es évek a keleti és a nyugati gyökerű kiségyházak megalakulásának, valamint a hazai gyökerű új vallási mozgalmak elindulásának időszaka volt. A vallási eszmék és gondolatok akadálytalanul megjelentek a politikai határokon keresztül, de a hazai társadalomban is átlépték a különböző társadalmi rétegek, osztályok és korosztályok társadalmi határait. A vallás és kultúra, a vallás és társadalom, vallás és etnikum hagyományos formáinak összefonódása meglazult, illetőleg új kapcsolódások alakultak ki.

A történelmi keresztény felekezetek és egyházak dominanciája csökkent. Szembe kell nézniük azzal, hogy híveik egy részét megcélózta, elérte és hatókörébe vonta számos keleti, vagy nyugati eredetű kiségyház, és neopogány mozgalom. E folyamatban a vallás egyéni (újra) felfedezésének sokkal nagyobb szerepe lett, mint a tradíciókhoz való ragaszkodásnak. A vallással szemben a vallásosság hangsúlyozása vált fontossá.

Ugyanakkor megindult a vallási kultúrával ismerkedés a korábban vallástalan/ateista rétegeknél. Számos megtérés, vallási megújulási esemény következett be, korábban nem ismert keresztény lelkiségi mozgalmak honosodtak meg térségünkben. Ez azonban már nemcsak a történelmi keresztény felekezeteket érintette, hanem a teljes magyarországi „vallási kínálati piacot”. Nemcsak a civil/politikai vallásosságnak jelentek és jelennek meg különböző formái állami ünnepeink és politikai ideológiák mentén, hanem egyfajta „profán vallásosság” is kialakulóban van. Ez különösen a sztárkultuszban, mintegy profán szentkultuszban, valamint a civil vallásosság több kvázi-vallási formájánál (állami/nemzeti ünnepek, természetkultusz, egészségkultusz, stb.) érhető tetten. Az ünnepek

megülésének is kialakult egy deszakralizált formája, amelyben a tradicionális formák keveredhetnek a civil vallás elemeivel. Ez különösen szembetűnő az emlékrítusoknál, valamint az állami, nemzeti ünnepek esetében. Ezzel szemben számos boldoggá avatási eljárás indult közelmúltunk hitvallói és mártírjai körül, követendő életmintát szolgáltatva.

Ezt az átalakuló, változó, erősen mozgásban lévő világot, a világi és vallási közösségek együttélését, a kialakuló másodlagos és virtuális közösségeket, a formálódó új, gyakran egyéni színezetű vallásgyakorlási formákat, korunk újjászerveződő szakrális vagy deszakralizált ünnepkultúráját, s érintkezését a politikával nem, vagy alig vizsgálta még (kellően) a hazai társadalomtudományi kutatás.

Konferenciánk, *Vallások, határok, kölcsönhatások* címmel, ezeket a folyamatokat kívánja megvizsgálni előadásain keresztül. Különösen olyan előadásokat várunk, amelyek a profán és vallási világ, a magyarországi és a külföldi eredetű vallási mozgalmak, felekezetek, egyházak találkozásának kérdéseit, keveredéseit és konfliktusait, a kölcsönös egymásra hatás szintjeit és fokozatait, a hazai ünnepek emlékező rítusainak sajátos, alakuló formáit, a vallás és politikai élet kapcsolódását kívánják képből és szövegből elemezni és értelmezni.

*Előadásainkat 2010-ben, a 10. Vallási Néprajzi Konferencia alkalmából, a 30 éve elhunyt Bálint Sándor emlékének szenteltük.*

Szeged, 2012. Vasas Szent Péter napján

Barna Gábor



A SOKARCÚ  
(NÉPI) VALLÁSOSság





## A SZOFIOLÓGIA TÁVLATAI<sup>1</sup>

Kiindulópontunk a természet és az ember világa, amelynek minden síkján kettősségeket, *polaritásokat és azok egységét* találjuk. Ez a kétpólusú gondolkodásmód segíthet a filozófiatörténeten végigvonuló két szélsőség – materializmus és idealizmus – ádáz harcának túlhaladásában, és annak belátásához vezet, hogy anyag és szellem kettőssége nemcsak az egyes létezőkre érvényes, hanem az egész kozmosz is rendező elv után kiált, amelyet az antik filozófia a *Logosz* vagy a *Szofia*, a (mai) természetbölcselet pedig a Világlélek fogalmába gyűjt. Ezzel párhuzamosan arra is rádöbbenünk, hogy a polaritások a lét nász-szerkezetét – a férfi és nő kapcsolatához hasonló viszony-rendszerét – feltételezik, és ez egyfajta egészben való, „holisztikus” gondolkodásmódra jogosíthat fel.

Ha mindennek gyökerét keressük, a vallásbölcseletből ismert minta-okság alapján felvetődik a kérdés: nincs-e meg ez a kettősség, és ezen belül főképp a „női oldal” az isteni léten belül? És ez az a pont, ahol rányílik tekintetünk a nagy *világvallásokra*, amelyeknek szinte mindegyikében ott él az Istenség női megjelenítője, többnyire az Isteni Bölcsesség alakjában, sőt megfogalmazódik a *hierosz gamosz*, az isteni nász is, amely minden polaritás és nász-szerkezet alapformája és mintája.

### A Bölcsesség a távol-keleti vallásokban

Női istenségeket a görög-római mitológiában is találunk (Iuno-Héra, Aphrodité, Ízisz). A távol-keleti vallásokban ugyanígy megjelennek. A hinduizmusban ott van: Maha Dévi, Káli, Sakti, a buddhizmusban pedig Buddha hitvese, szerelme, Pragnya Paramita. (1. kép) És itt nagyon fontos a *szóalak* is. A *prajna*, vagy pontosabb kiejtéssel: *pragnya* két szó összetétele: a *pra* annyi, mint a latin *prae*, tehát előtt, előzetes, első, legfőbb, a *gnya* pedig ismeret (vö. *co-gnoscere*, *gnószisz*, *know*, *kennen*), tehát a *pragnya*: legfőbb ismeret, lényegében: *Szofia*! Megdöbbenő, de az orosz ortodox liturgiában ennek a fogalomnak megvan a pontos megfelelője: a Premúdroszty, az Igen Bölcs, a Legbölcsőbb, a Bölcsesség teljessége! Ez hangzik el, valahányszor a keleti liturgiában felmutatjuk magasba az evangéliumot! De, hogy ne szaladjak előre, a buddhista hitvilág Pragnyában gyakorlatilag Szofiát, mint nőt, és, mint *minden lény anyját, tiszteli*, Pragnya Paramita pedig: a Tökéletes Bölcsesség. Másik neve. Tara, a Mindenekfölötti (Transzcendens). Csodálatos párhuzamról van tehát szó!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Részletek CSELÉNYI 2007 *Isten anyai arca?* 2007. c. könyvéből

<sup>2</sup> SCHIFFLINGER 1988. 251.

A Bölcsesség, Sophia/Szophia (a következőkben: Szofia) többnyire női arccal jelenik meg a nagy vallásokban, így elvezet ahhoz a – keresztény szempontból forradalminak tűnő – filozófiai gondolathoz, hogy kíséreljük meg felfedezni Isten (jelképesen értendő) *anyai arcát, női vonását, női oldalát*.

Persze, máris hallom a legfőbb ellenvetést: nem *antropomorfizmus-e* ez, nem túl röghözkötött, emberi módon közeledünk-e Istenhez, amikor a női, anyai vonást keressük benne? Visszakérdeznék: antropomorfizmus-e, amikor maga Krisztus Atyának nevezi Istent, és Fiúnak önmagát? Vajon nem fordítva van-e: az emberi lét apai, fiúi – és anyai! – formája nem *theomorph-e*, nem az isteni lét egyik vagy másik motívumának visszatükröződése?

De vajon hogy vetődik fel az anyai mozzanat lehetősége? Nos, a gondolat a leghagyományosabb teológiában, mondjam így, a tanítóhivatal legfelső fokán is megjelenik, (még ha nem is tévedhetetlen tanításként), hiszen talán emlékszünk I. János Pál kijelentésére: „Isten – Atyánk, de még inkább *Anyánk*”. Sokan úgy vélik, Isten fölüláll a nemiségi meghatározottságon, mások szerint viszont úgy is fogalmazhatunk: Isten nem egyszerűen „nem nélküli”, hanem magába foglalja és végtelenül felül is múlja mindkét nem sajátosságait, éppen ezzel lesz „coincidentia oppositorum”.<sup>3</sup>

## Hokma-Szofia a Szentírásban

Ezt a gondolatot most egészen *új oldalról* szeretném megközelíteni. Tudniillik kiderülhet majd, hogy az Isteni Bölcsesség, Szofia – mintegy az Isteni Lét női vetülete, talán női arca – ott él a *Szentírás lapjain* is, főleg az Ószövetségben. Ti. a bölcsességi irodalomban megjelenik a Hokma, vagy a Septuaginta görög fordításában a Szofia fogalma, előbb Isten egyik tulajdonságaként, később megismeré-lyesítésként, sőt talán angyalként, világlélekként, de mindig női arccal.

*Katolikus felfogás szerint* öt könyvet sorolunk a bölcsességi könyvek közé: Jób könyvét, a Prédikátor könyvét, a Példabeszédek könyvét, Jézus, Sírák fiának könyvét és a Bölcsesség könyvét. Egyes fordítások<sup>4</sup> megcserélik a két utolsó könyv sorrendjét, végső összeállításuk időpontja miatt. Sokan az *Énekek énekét* is ide sorolják,<sup>5</sup> részben mondanivalója miatt, részben pedig azért, mert a zsidó hagyomány ugyanúgy Salamon királynak tulajdonítja, mint – Jób könyve kivételével – a többi bölcsességi írást. Néha egy-egy próféta, így főleg Báruk könyve is közöl „bölcsességi” elemeket.

A katolikus és az ortodox egyház a Bölcsesség könyvét és Jézus, Sírák fiának könyvét kánoninak tartja. A *zsidóság* nem, mert számukra e két könyv túl „fiatal” volt, nem érte el a „kánoni kort”. A Septuagintába, az alexandriai hagyományba bekerült ugyan, de nem lett kánoni. Ennek nyomán a *reformáció* sem fogadta el ezeket kánoninak, sőt egyenesen apokrifoknak tekintette, mivel nem voltak

<sup>3</sup> GREELY 1978. 63.

<sup>4</sup> Így a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat Szentírása, Bp. 2003.

<sup>5</sup> Ugyanez a kiadás az Énekek énekét a Prédikátor könyve és a Bölcsesség könyve közé helyezi.

benne a zsidó nyelvű kánonban, bár Luther lefordította e könyveket is és nagy elismeréssel övezte.

Ami az *időbeli kereteket* illeti, a mai bibliakutatás szerint a Példabeszédek könyvét Kr.e. 930 körül kezdték lejegyezni, bár mai alakja csak 330 körül alakult ki, Jób könyvét 400 körül, a Példabeszédek könyvét 330 körül, a Prédikátor könyvét 260 körül, Jézus, Sírak fia könyvét 180 körül, a Bölcsesség könyvét csak 110 körül véglegesítették.<sup>6</sup>

A bölcsességi irodalom mintegy „fejléct”, „szalagcímet” ad kezünkbe *legfőbb mondanójáról*: „Azt akarom hirdetni, mi a bölcsesség és hogyan lett, és semmilyen titkot nem kívánok elrejtetni előletek. Nyomait a teremtés kezdetétől követni kívánom előttetek, ismeretét szeretném terjeszteni és az igazságból semmit sem akarok elvenni.” (Bölcs 6,22)

A *bölcsesség fogalma* maga is fejlődési ívet ír le a bölcsességi könyvekben. Akárcsak a Szofia a görögöknél, a *hokma* (hochma) eleinte inkább emberi bölcsességet, jártasságot fejez ki. A bölcsesség – erény, melynek révén boldogságra jutunk. De már itt is kitűnik, hogy nem annyira az ember erőfeszítésének eredménye (mint a görögöknél), hanem Isten kegyelmi ajándéka, sőt Isten is rendelkezik vele, így *Isten lényegéhez tartozik*, megvolt, mielőtt a világot teremtette, valamiképp társteremtője, hú tanácsadója, *jegyese és menyasszonya* (vö. Péld 8,22-31, Bölcs 8,3-4; 9,4).

Már *Jób könyvében* is sok minden feltárul a Bölcsesség tulajdonságairól (vö. Jób 15,1, 12,23-26). A *Prédikátor könyve* nem személyesíti meg, inkább gyakorlati tanácsokhoz köti, hogyan juthatunk el a bölcsességre. A *Példabeszédek könyve* viszont már nyíltan úgy nevezi meg, mint a nagy tanítót és vezetőt a boldogságra, aki királyi vendéglátó a boldog élet lakomáján (Péld 8,22-31). *Jézus, Sírak fia könyve* újra feléleszti a személyes karakter vonalát: a Bölcsesség Isten szájából fakad, uralkodik a világon és a népeken és főleg Izrael népét mondja magáénak. Különösen előtűnik az a szerepe, hogy egyetemes rendező és irányító, mintegy *világtörvény és azonos Isten törvényével*, a Tórával. Ennek következtében a Tóra a boldogságra vezető út, bár itt még inkább csak időleges és evilági értelemben (vö. Sír 24,1-12; 23-26).

A *Bölcsesség könyvében* már egyértelműen a teremtés (nő-) tanácsadója, aki minden könyvet ismer, és kiválaszt, közvetít Istenhez; aki Istentől jön, és Istenhez vezet, Istennek a teremtésen átvivő útja és a teremtett világ útja vissza Istenhez. Anya és „a mindenség művésze, a szépség szerzője” (Bölcs 13,3), a *világ lelke* (Bölcs 9,9-11, Bölcs 7,22 és 8,1: a mindenséget üdvösen igazgatja). A Bölcsességnek ez a „társteremtői” szerepe természetesen az Ószövetség számos más könyvében is megjelenik, pl. a 104. (103.) zsoltárban, a teremtés-zsoltárban: „Uram, milyen nagyok a te műveid! Bölcsességgel (Szofia által!) teremtetted valamennyit” (Zsolt 104,24).

A Bölcsesség könyve jelenti az ószövetségi Szofia titokzatos és *átfogó tartalmának végleges feltárulását*. A *személyes jelleg*, eddigi rejtjeles jegyei itt teljessé válnak. Megtudjuk, Istentől származik, isteni tulajdonságai vannak, „rokon” Istennel; „Istennél” és „Istennel” van, mint Isten tróntársa és tanácsadója; a könyv költői,

<sup>6</sup> Uo., 504., 645., 674., 690., 711. o.

mégis egyértelmű szavakkal jellemzi, az allegórikus megszemélyesítéstől lényegének hiposztaziálásáig jutunk el (vö. Bölcs 8,3-4, 9,4, 7,25-28).

A szent szerző a mindenséghez való viszonyát is leírja: a *mindenség alkotónője*, tiszta-szellemi erő, amely átjár mindent, éltet és megújít. „Benne lélek van, értelmes és szent, egyetlen, sokféle és finom, ékesen szóló, gyors, szeplőtelen..., jótékony, emberbarát..., minden erővel teljes, mindent látó, minden szellemen áthatoló..., mert Isten erejének lehelete, s a mindenható Isten dicsőségének tiszta csordulása. Nincs benne semmi szenny, mert az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre és jóságának képmása.” (Bölcs 7,22-26) Az idézetben külön is oda kell figyelnünk az első állításra: a *Bölcsesség és a lélek* (a Lélek?) bensőséges kapcsolatára!

A Bölcsesség a *legmagasabb kozmikus szellemi lény*, Isten teremtette és minden képességgel felruházta, hogy az legyen, amiért létrejött: a teremtés közreműködője, az egész teremtés öszeméje és egyetemes *entelecheia*-ja, a világ szíve és lelke: „A Magasságbeli szájából jöttem elő, mint elsőszülött valamennyi teremtmény előtt. El nem múlt fényt gyújtottam az égen, és mint köd, borítottam az egész földet. A magasságban van az én lakásom, és trónom felhőoszlopon áll. Bejártam az ég kerekességét egymagam, behatoltam a tenger mélységébe.” (Sír 24,5-8)

A Világlélek fogalma mellé oda kívánczik az *arché* (a *résit*) is, amely nemcsak „kezdet”, hanem őselv is: „Veled van bölcsességed, amely ismeri műveidet, s amely jelen volt akkor is, amikor a világot teremtetted.” (Bölcs 9,9) A szavaknak még az a tartalma is lehet, hogy már a világ születése, az *idő létrejötte előtt* létezett Szofia. Akár még az is felvetődik, hogy örök lény, netán *isteni személy*. Itt, az Ószövetségben erre a kérdésre nem kapunk még világos feleletet. Az Újszövetségen belül viszont már így vethető fel ez a kérdés: vajon ez a „preegzisztens” Szofia nem azonosítható-e a *Logosszal* vagy épp a *Szentlélekkel*?

A Szofia azonban nemcsak a világgal és Istennel kapcsolódik egybe, hanem az *emberrel* is. Isten ugyanis annyira szereti, értékeli, hogy felruházta az együttteremtés méltóságával, olyannyira, hogy minden újjászületés, élet, gyógyulás, gyümölcsözés és *kiteljesedés forrása*. Gondot visel az emberekre is, bármilyen nép köréből valók is, és képessé teszi őket, hogy Isten barátai, próféták, vallási tanítók és vezetők legyenek.

Az eddigi szerepeken túl egyértelmű *Szofia anyasága* is. S bár a zsidó nyelvben nem annyira határozott egy-egy szó *nyelvtani neme*, mint az indoeurópai nyelvekben, inkább csak a szóösszefüggésből derül ki, egyértelmű, hogy a *hokma nőnemű szó*, mint ahogy görög fordítása (*Szofia*), s annak latin megfelelője (*apientia*). Ezt a gondolatot most egészen új oldalról szeretném megközelíteni. Tudniillik kiderülhet majd, hogy az Isteni Bölcsesség, Szofia – mintegy az Isteni Lét női vetülete, talán női arca – ott él a *Szentírás lapjain* is, főleg az Ószövetségben. Ti. a bölcsességi irodalomban megjelenik a Hokma Jahve, vagy a Septuaginta görög fordításában a Szofia fogalma, előbb Isten egyik tulajdonságaként, később megszemélyesítésként, sőt talán angyalként, világlélekként, de mindig női arccal, s ez esetben is igaz: *nomen est omen*, a nyelvtani forma megszabja a belső, mondjuk így, ontológiai tartalmat is.



Hokma-Szofia női jellege, anyai arca érdekes módon főleg Jézus, Sírak fia könyvének lapjain fogalmazódik meg: „Anyja vagyok a szép szeretetnek, istenfélelemnek, megismerésnek és a szent reménynek.” (Sír 24,24). Ez az anyaság sokszor jelképeken átszűrve mutatkozik meg: „Én, a Bölcsesség folyamokat bocsátottam ki magamból. Olyan vagyok, mint a mérhetetlen folyam ágya” (Sír 24,40); leggyakrabban pedig a tápláló anya jelképében jelenik meg: „Mert lelkem édesebb a méznél, és birtoklásom jobb a lépesméznél!” (Sír 23,27), „Jöjjetek hozzám mind, akik kívántok engem, és teljetek el gyümölcseimmal” (Sír 24,26); „Akik engem esznek, még inkább éheznek, akik engem isznak, még inkább szomjaznak.” (Sír 24,29)

Utóbbi kép egyértelműen krisztológiai előkép is, az eucharisztia „mintája” (vö. Jn 6,54 sk), mint ahogy a Bölcsességnek ez a vallomása is: „Nálam van az út és az igazság minden kegyelme” (Sír 24,25): Krisztus lesz az „Út, Igazság és Élet”.

Sokszor azonban egyfajta hierosz gamosz-hoz jutunk el, a Jahve és népe közötti „házassági” viszonyhoz, melyen belül Szofia a „menyasszony”-nak, ti. Izrael népének megszemélyesítője: „A dicsőséges népek közt vertem gyökeret, az én Istenem részében, az ő örökségében, s a szentek gyülekezetében megtelepedtem.” (Sír 24,16) Ennyiben viszont Krisztus jegyesének, az Egyháznak (Ef 5) előképe. Talán ez a motívum élt elevenen az egyházban, amikor – egészen az utóbbi időkig – a Mária-ünnepeken rendre a bölcsességi könyvekből vette olvasmányait, annak alapján, hogy Mária az Egyház édesanyja és megszemélyesítője. És ez már Szofia mariológiai dimenziójára mutat előre.

Szofia sokszor ettől az (Izrael népére vonatkoztatott) kollektív megszemélyesítéstől függetlenül önmagában is *Jahve Ámon-jaként*, szerelmeként jelenik meg, valamilyen legfelső szintű „szent nász” kötelékén belül: „Ott voltam mellette (ti. Jahve mellett), mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap nap után, színe előtt játszadoztam mindenkor.” (Péld 8,30) „Istennel együtt lakik. A mindenség Ura megkedvelte.” (Bölcs 8,4)

Itt fordulhat figyelmünk az *Énekek énekére*. Bár e könyvet – mint említettük – nem szokás a szoros értelemben vett bölcsességi irodalomba sorolni, mégis érdemes felidézni. Nos, az Énekek Énekének nem annyira a Bölcsesség a központi témája, azonban meglepő a hasonlóság a szerelem felmagasztalása és aközött, ahogy a Példabeszédek könyve mutatja be a házaselet szépségét (Péld 6), ahol már a Bölcsesség a menyasszony; valamint az iménti képek *Jahve és szerelme*, *Szofia* kapcsolatáról.

Végző soron ugyanarról a gondolatról van szó mind az Énekek Énekében, mind a bölcsességi könyvekben: *vőlegényi-menyasszonyi viszony van* Isten és Szofia, illetve Isten és választott népe között. Ez volt az Énekek Éneke szimbolikus értelmezésének kulcsa már a zsidóság körében is, amit aztán előképnek tekintett a keresztény hagyomány, és ezért is vált uralkodóvá az Énekének az az interpretációja, hogy *Krisztus és az Egyház* szeretet-kapcsolatának előképét látta benne.<sup>7</sup>

Joggal tekinthetjük tehát úgy, hogy ez a könyv is a *szofiánus vonulat* szerves része. *Isten és a világ*, Isten és az emberiség, Isten és a választott nép egymás iránti

<sup>7</sup> Így értelmezi a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat Szentírás-fordítása is, vö. 684.

szerelmét foglalja össze, más dimenzióban pedig *Krisztus és a Szofia* szerelmét. De jogos lehet az az értelmezés is, hogy a Ter 2,23-24 gondolata bomlik ki e könyvben (és a bölcsességi irodalom vonatkozó részeiben is) hatalmas költészetté, amely férfi és nő kettősségében és egységében szemléli az Isten-képmást. Tudnak eről a *szent nászról* a biblia más könyvei is. Jeremiás például így ír: „Izrael szüze, ismét ékeskedsz kézidobjaiddal és kivonulsz a vigadók körtáncával.” (Jer 31,4)

## Szofia a keresztény hagyományban

A patrisztikában ugyan sokan Krisztussal, mint Logossal azonosították, de mindig volt a hagyománynak olyan ága, amely kitartott a Bölcsesség női-anyai jellege mellett!

És ez az, amit a későbbi keresztény ikonográfia megpróbált ábrázolni is. Az egyik korai tanú egy 12. századi miniatura a Hagia Szofia-ábrázolás a *Hildesheimi Missaléban*. Fönn középen a Logosz, alatta középen *Sapientia*, mint a felirat is jelzi. Egyértelmű: a *világ teremtőasszonya* (társteremtője). Skapuláréján a felirat: „Vele teremtettem a világot.” (vö. Péld 8,22sk) Krisztus mellképét karjain mutatja föl a magasba, ami úgy is érthető: ő foganta, hordozta, szülte, *adja az embereknek a Logoszt*. Ő az út, amelyen át az emberek, a világ a Logoszhoz és így Istenhez eljuthatnak. A miniatura további alakjai ószövetségi szentek (Ábrahám, Dávid, Izaiás, Zakariás), ők hordozták, adták nekünk *Sapientiát*; és újszövetségi szentek (Szent Máté és Szent János), akik a megtestesült Logosz új népét képviselik. A *római-germán középkornak tehát voltak tanúi Szofiáról*. Ezek jelentik a hiányzó láncszemet.

A leghíresebb tanú mégis *Michelangelo*, aki a Sixtusi kápolna freskóján Ádám teremtését festi meg, s ahol a Teremtő hóna alatt ott látható női arccal Szofia, az Isteni Bölcsesség, aki mintegy társteremtő, a Teremtő munkatársa.

Az orosz ikonfestészet különösen gazdag a Szofia-ábrázolásokban. A *novgorodi Szofia-ikonon* (amely a novgorodi típusú ikont megteremtette) középen Szűz Szofia, királynő-alak szárnyakkal (angyal), a Logosz menyasszonya, az Igéé, aki fölötté áll Krisztus alakjában, *Ho Őn* felirattal, tehát isteni természetű. Szofia angyal, jobbán Mária: az ő megtestesülése, szívéen a gyermek-Krisztussal. Balján Keresztelő Szent János. Ez az ikon a Bölcsességet semmiképpen sem a Logossal, Isten Fiával azonosítja, mert Krisztus, mint tőle különböző személy, jelenik meg a képen. Az orosz néplélek a megtestesülés-előtti Szofiát személynek tekinti, aki Máriában testet öltött. Ez az orosz ábrázolásmód hatott a nyugati spiritualitásra is, és az ökumené szempontjából ma is jelentős.

Sztroganov ritka ikonja, *Szofia jegyes- és esküvő-ikonja* 1600 körül született. Témája: „A jegyes jobboldon áll”. Középen angyal, Mária és Keresztelő János között, fönn az Atya és angyalok, és a felirat: 45. zsoltár. A hagyományos értelmezés ez volt: *deiszisz-ikon* (a közbenjárók rangsora): középen Szofia, vagyis Krisztus, tőle balra Mária, jobbra Keresztelő orante-tartásban. Csakhogy itt valami nem stimmel. Miért lenne Szofia nőalakban?

Nos, Szofia nem Krisztus, hanem tőle különböző személy. Valójában *menyegzős ikonnal van dolgunk*. Őszövétségi fogalmakkal: Jahve és Hakmóth-Szofia lakodalmá. Salamon alakja jelzi, hogy ő hirdette meg ezt az esküvőt. És újszövétségi fogalmakkal: *Jézus Krisztus és anyja-jegyese* (Mária vagy/és az Egyház) esküvője. A nagy előhírnök, aki meghirdette ezt az esküvőt is, Keresztelő János, mert most a Bárány esküvője zajlik. Oldalt pedig Joáchim és Anna, Mária szülei, Szofia megtestesülésének emberi eszközei.

A kijevi Szent Szofia-katedrálisban Szofia oranteként, imádkozó angyalként áll ott az apszisban fönt, az ikonosztázion mögött, kék és arany öltözetben, *Méthér Theou* (Isten anyja) felirattal: *ő a mennyei Szofia, aki Máriában emberré lett*. Nyitott karokkal áll, mert várja a világra a Logoszt, ezért imádkozik, és kész is segíteni őt, hogy emberré legyen és üdvözítsen bennünket. (1. kép)

Az apszis előtt, az ikonosztázionon Mária a gyermekkel és Krisztus a könyvvel. Mária az *emberré lett Bölcsesség*, az Istenanya, ölében a gyermek. Krisztus kezében a könyv a Tóra, a Bölcsesség, az univerzum szellemi foglalata. Tehát Szofia a személyes Tóra és a személyes világegyetem. Ha Mária Krisztust hordozza, Krisztus a megtestesült Bölcsességet, Máriát! Tehát Szofia három manifestációját látjuk. Fönn, az apszisban a mennyei, *előzetesen létező Szofia-Máriát* emberalakban, lent, az ikonosztázionon balra, mint *megtestesült, földi Szofiát*, a tőle született Logosszal; jobbra, Krisztus kezében a könyv: az emberré lett Logosz jóhíre a világnak, egyúttal, mint *Szofia-menyasszony*, mint Krisztus szeretett munkatársa megváltásművében. Az orosz lélek tehát rendkívül gazdag szofiológiát (a Bölcsességről szóló tanítást) hagyott örökül ikonjaiban és templomépítészetében.

Érthető tehát, hogy az orosz *vallásbölcsélet* nagy klasszikusaira (Szolovjov, Florenszkij, Bulgakov) is nagy hatással voltak a Szofia-ábrázolások, egész szofiológiáét dolgoztak ki. Hogy csak a legfontosabb tanút idézzem, Vlagyimir Szolovjov szerint az orosz nép új jelentést adott ennek az eszménynek,<sup>8</sup> amely ismeretlen volt a görög szentatyák előtt, akik a Szofiát a Logosszal azonosították. Szofia összekapcsolja a férfielvet, a Logoszt, a női elvvel, a szenzibilitással és az alkotás formai tökélyével, amely a szépségben ölt testet. A *contradictio in adiecto* elve alapján a Logosz *azonos Szofiával*, *de különbözik is tőle*: Krisztus Bölcsesség, de a Bölcsesség nem Logosz. A Logosz és a Szentlélek együttesen vesznek részt a világ teremtésében: "Az Úr igéje alkotta az eget, egész seregét szájának lehelete." (Zsolt 33,6)<sup>9</sup>

August Comte műveihez fűzött kommentárjában írja: „Az emberiség, a természet nem egyszerűen az egyes emberek és dolgok summája, nem absztrakt fogalom, nem is empirikus aggregát, hanem *valódi, eleven lény*, személyfölötti lény, nem is csak megszemélyesített elv, hanem elvi személy vagy *Személy-elv*, nemcsak idea, hanem személyes eszmény... *Nőnemű lény*.” Számára Szofia minden lét egyetemes és egyedi ősalapja, minden ember és lény nagy Anyja. Mint

<sup>8</sup> SOŁOWIEW 1876. 78.

<sup>9</sup> HAJNÁDY 2002. 255.

ilyen, a kozmosz és az emberi nem egységének és fejlődésének alapja, ezért szerinte Szofia megismerésével, tiszteletével még inkább előrevihető a fejlődés.

Van azonban a hagyománynak egy még merészebb vonulata is. Már az ősegyházban, a 2–4. században, és főleg a szír-görög szentatyák (így Szent Theodorétosz, Szent Efrém, sőt a leghíresebb szír-görög szentatyá, Aranyszájú Szent János), de mások is, így pl. Iraeneus, az Isteni Bölcsességet isteni személynek tekintették, és nem a Logosszal, hanem a Szentlélekkel azonosították.

Ennek a vonulatnak is megvan a maga utóélete. Hogy visszatérjünk a tanúságtételek sorozatára, ennek a legmegdöbbentőbb gondolatnak is vannak ikonográfiai tanúi. Bajorországban, Prien mellett, Urschalling román stílusú templomában Tasilo herceg és Nagy Károly korából, a 9. sz. elejéről származik az a Szentháromság-ábrázolás, amely a Szentlelket az Atya és a Fiú között *asszonyként festi meg*. (2. kép) A kép mutatja, a kortól nem volt idegen a gondolat. Ide sorolható Mária megkoronázása, Dietric Bouts műve is. Szinte *katolikus Mária-ábrázolásnak* számít, hogy Máriát a Szentháromság mindhárom személyével kapcsolatba hozzák: az Atya leánya, a Fiú anyja, s hogy itt is, és másutt is, szinte kivétel nélkül mindig függőleges síkban a Szentlélek alatt (mint az orosz ikonok esetében is), sok esetben közös auerolában jelenítik meg, azt sugallva, hogy egy lételevet alkotnak!

A következő tanú: *Bingeni Szent Hildegard*. Bencés apáca volt, 1098 és 1136 között élt.<sup>10</sup> Szofia szempontjából jelentős művei: *Scivias* (Ismerd meg az utakat), *Liber divinorum operum* (Isten műveinek könyve), *Liber vitae meritorum* (Az élet érdemeinek könyve). Írásaihoz csodálatos *táblaképeket* is függesztettek. Ezeket korabeli képírók festették, jó részüket maga Hildegard kommentálta látomásaiban leírásában. Gondolatait épp ezért talán ezek alapján a képek és magyarázataik alapján idézhetjük fel. Hildegard Szofia-látomásainak három motívuma: egyik az ószövetségi Hokma Jahve, *Isten Szofiája*, a teremtés közreműködője, a világ anyja és lelke; a másik az újszövetségi *Szofia-Mária*, Isten jegyese és az egyház édesanyja. A harmadik a legmegdöbbentőbb: Szofiát (Hakmót Jahvét) a *Szentlélekkel azonosítja* (3. kép), hiszen itt egyértelműen a Szentháromság ábrázolásáról van szó!

Középkori és újkori látnokok, misztikusok egész sora említhető itt: Jakob Böhme, Gottfried Arnold, Jane Lead, Emmerich Katalin mások, aki között nemcsak katolikusok, de evangélikusok és anglikánok is vannak, teszik teljessé ezt a képet. Úgy tűnik, ökumenikus szempontból is jelentős megsejtésről van itt szó. A nyugati ikonográfiában is van példa arra, hogy a Szentlelket nőként, anyaként ábrázolják. (4. kép)

A vissza-visszatérő motívum alapján érdemes újra olvasnunk a Szentírást. Vajon nem mentünk-e el érzéketlenül egy fontos igazság mellett? Ha alaposabban odafigyelünk, a Szentlélek anyai jellege az Újszövetségből is előtűnik: az Úr Jézus keresztelkedésekor, tudjuk, a Lélek, „mint galamb”, szállt alá. Nos, a görög szó itt perisztéra, anyagalamb! És ez a kép visszautalhat a Szentírás második versére is, ahol azt olvassuk: Isten Lelke lebegett a vizek felett. A héber szó itt egyenesen azt jelenti: kotlik! Egyértelmű tehát a Szentlélek anyai jellege. De erre utal-

<sup>10</sup> FÜHRKÖTTER 1972. 67.



hat az is, hogy maga az Úr Jézus is szól arról: Általa születünk újjá (Jn 3,5), s hogy alapvető a szerepe a világ beteljesedésében.

És mielőtt eretnkséggel vádolnának meg olvasóim, hadd idézzem a legmodernebb katolikus dogmatika vallomását: „Nagyon ösztönzőnek látszik a konkrét pneumatológia számára az, hogy a teremtésben, a kegyelemtanban és az egyházban a Lelket a *teremtés anyjának*, az újjászületés fürdőjében *újjáteremtettek anyjának* és az *Egyház anyjának* nevezzük.”<sup>11</sup>

E mellett a legfőbb „nyomvonal” mellett Szófia felfedezése jónéhány *gyakorlati kérdésben* is jelentős lehet. Segíthet a túlzottan patriarchális, férfi-központú vallásos tudat, egyháziság, sőt társadalmi közgondolkodás túlhaladásában, az egészben-látó, holisztikus gondolkodás kialakításában, a természethez való viszonyunk átalakításában, amely szinte már természetmisztikává válhat. Az új szempontok indítást adhatnak az *ökumené* merészebb felvállalásához, sőt egyfajta *metateológiához* (a keresztény hitrendszeren túlmutató valláselmélethez) is elvezethetnek.

## Irodalom

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

2007 *Isten anyai arca?* Budapest, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság

FÜHRKÖTTER, ALFRED

1972 *Hildegard von Bingen*, Müller, Salzburg

GREELY, ANDREW

1978 *Erotische Kultur*, Octopus Verlag, Wien

HAJNÁDY ZOLTÁN

2002 *Sophia és Logosz*, Debreceni Egyetem, Debrecen 255.

SCHIPFLINGER, THOMAS

1988 *Sophia – Maria Eine Ganzheitliche Vision der Schöpfung*, Rascher, München – Zürich.

SCHNEIDER, THEODOR (SZERK.) 2000.

2000 *A dogmatika kézikönyve I.*, Vigilia-könyvek, Bp. 542.

SOLOWIEW, VLADIMIR

1876 *Sophia*, Kairo 1876.

<sup>11</sup> SCHNEIDER 2000. 542.

## PERSPECTIVES OF SOPHIOLOGY

In Far Eastern religions the divine is often represented by a feminine face. Frequently goddesses are connected to one hue or another of the concept of Sophia (Sarasvati, Pragnya Paramita). From the forgotten pages of the *Old Testament*, from the literature of wisdom the figure of Hokma-Sophia or Divine Wisdom takes shape, who is a personal reality, feminine and maternal in character. Church fathers accepted the notion of created Sophia, together with her cosmic, mariological and theological features and they accepted the notion of non-created Sophia as well, who they identify with either the Logos or the Holy Spirit. Similar inroads are explored by visionaries and mystics of the Western tradition, especially Hildegard von Bingen, who believes that Sophia represents the Holy Spirit. The Holy Spirit – Sophia – Mary – Church parallelism is attested to by paintings and pictures as well.

## LELKIPÁSZTORI GONDOK A NÉPI VALLÁSOSSÁG VÁLTOZÁSAIRÓL

A változás csakúgy velejárója a népi kultúrának, mint bármi más műveltségnek. Most azonban arról kell jelentést adnom, hogy ez a változás *rohamosabb és alapvetőbb* más korokénál. Megszűnt/megszűnőben van a paraszti élethelyzet, amely a jogi felszabadulás után, nem ugyan annak korlátjaival, de hagyományos berendezkedéseivel megmaradt, mint társadalmi állapot. Az öntudatosulás egészséges „felvilágosulása” nem következett be kellő mértékben.

Önellátásra kényszerült a parasztság a vallásosság terén. A hagyomány teljesítette feladatát, csakhogy lényegében megmaradtak az utolsó (késő-barokk) hatás újra-meg újra feldolgozásánál. A hagyományból tovább fejlődő új szellemet nem tudtak hozni. A népi vallásosság fő erőssége sokhelyütt napjainkra tehát már csak a hagyomány többé-kevésbé kötelező ereje lett. Amint pedig a paraszti közösségek legújabb-kori mérhetetlenül nagy felbomlása rohamosabb lett az ipartelepekre tóduló lakosságnál *a hagyomány is veszített kötelező erejéből*. Csak az a felmérhetetlen kár, hogy ezt a változást nem előzte meg, vagy nem kísérte a népi vallásos öntudatosulásnak kellő erős menete. Ha megtörtént volna, talán elkönnyelhetnénk korunk változását is a népi kultúra egyéb más, állandóan folyó változásaival. Talán folyamatosan felépítette volna a régiből az újabb népi vallásosságot. Mivel azonban ez a legtöbb esetben nem történt meg, *előállt a népi vallásosságban is a tartalom és a forma, az intenció és a kifejezés válsága, elidegenedése. Tehát*

- a) számos helyen még tartják a korábbi vallásos szokásokat. De belső erejéből, s nem a hagyományozódásnak valami külső törvényszerűségéből?
- b) Más helyeken már megoldották a válságot: a régi szokások elhagyásával. Új nem származott. Megszűnt a közösség szellemi-lelki ereje. Teljes a tájékozatlanság.
- c) Szerencsebb helyeken megindult a folyamat: amíg a közösségi élet és a hagyomány rendje nem veszítették el még mondanivalójukat és kötelező erejüket, még ez alatt elérte a vallásos tudatosulás új szelleme.

Ezekkel szembe kell néznie a lelkipásztornak. Meg kell segítenie a tartalom és a forma új egyensúlyának felállítását. Úgy, ahogy a reformáció megrázkódtatásai idején ezt a feladatot a barokk népies pasztoráció elvállalta. Azután pedig a népi vallásosság folytonos figyelésével gondoskodni kell arról, hogy ápolatlanul ne maradjon. A vatikáni kongregáció 2001. évi Direktóriuma is így rója rájuk. Erről még a végén.

Lássunk példákat!

Így pl. az *osztrák pasztorációs bizottság*, az ottani püspöki kar hivatalos fóruma, már az 1979-es lelkipásztori napok anyagát megtárgyalva, erre az eredményre jutott: a társadalmi változások, a szekularizáció, és még a turizmus meg a kétlakosság következtében utat kell találni a pusztán hagyományos vallásosságból, a hagyományok őrzésének kizárólagos mentalitásából. A helyzetet még fokozza a paphiány. Egy személyes és felelős hitbeli magatartás kialakítása felé kell a jövőt szolgálni. A falusi lelkipásztorkodásban is egyre fontosabb feladat hárul a világiak közreműködésével a plébániai tanácsokra. Nélkülük a híveket nem lehet nagykorúságra nevelni. Csakis így tud szolgálatot tenni az egyház az új falusi életstílusban élő embernek.<sup>1</sup>

*Gabriel le Bras*, a párizsi egyetem jogász professzora írta: „A jövő éppen nem azoké, aki arra várnak, hogy az Isten végezze el az ő munkájukat. Nem kell-e hát éppen – felkarolván a katolicizmus francia perspektíváit – a klérus létszám-politikájának, a munkálatok együttműködésének, a kongregációknak, a nevelési és tanítási programnak, magának a francia egyház struktúrájának is az általános problémáit egy szigorú szociológia szellemében és módszerével megvizsgálni? ... Nem múlik el soha tíz nap anélkül, hogy ne kapnék egy cikket, jegyzeteket, javaslatokat. Sokan kérnek tőlem sugalmazást egy egyházközség, egy miliő, vagy egy nagy probléma tanulmányozására.” - Ilyen súlyos elkötelezettséggel, mégis ekkora a lelkesedéssel fejezi be tanulmányát: „Az összes tudományok közül egyik sem szerzi egy olyan csodának a nyereségét, mint a Pasztorális, melynek eszménye: átalakítani a küzdő Egyházat diadalmas Egyházzá; a legcsodálatosabb újranemzés, melyet egy szociológus álmodhat.”<sup>2</sup>

*Francia kísérlet szerint a népmisszióra váró területen*, 30 plébánián, előbb három évig szociológusok és néprajzosok végeztek gyűjtő, illetve felmérő munkát. Ebből nyerték az illető terület tényleges, népi vallásos állapotának képét. Ehhez igazodott a rákövetkező három hetes népmisszió. A belső missziók ugyanis évek óta sok problémát vetettek fel, módszerüket meg kellett újítani. *P. Jean-Francois Motte* ferences atya szerint az eddigi szokásos plébániai pasztoráció nem elég hódító és azzal a veszéllyel jár, hogy a keresztények mintegy gettóban tespednek. A kölcsönös kapcsolatok révén amúgy is egymáshoz kapcsolódó plébániákkal kell regionális missziókat szervezni. A célkitűzéseket egy 1951 novemberében tartott előkészítőn közölték a hívekkel: mindenki hivatása és kötelessége Isten országa eljövételén dolgozni! Közölték velük a vidék vallási helyzetéről nyert képüket. Ezek után következett a három hetes misszió: templomi, különleges és lakónegyedi. A templomi jobbára közösségi jellegű kívánt lenni. A „különleges” a legkülönbözőbb foglalkozási ágak képviselőihez szólt, hogy őket az apostolkodásra megnyerjék. A harmadik a tevékeny szerepvállalók lelkigyakorlatát célozta, lakónegyedi misszióknak is lehetett nevezni. Három mozzanata volt: elsőként látogatások a családoknál. Olyanokra akadtak, akik készenek mutatkoztak a hit terjesztésében segédkezni. A második mozzanat azt célozta, hogy olyan közösségek alakuljanak, amelyek vállalják egy lakónegyed lelki gondozását. Pl. ima-összejö-

<sup>1</sup> Szerző nélkül: A falusi lelkipásztorkodásról. – *Új Ember* XXVII. 1981. február 15.

<sup>2</sup> LE BRAS 1951.

veteleket folytattak, de evilági ügyekben is segítségére lettek egymásnak. Kiváló segítség a szekták ellen! Végül nem szabad eltitkolni, hogy voltak társadalmi csoportok, melyekre kevesebb hatásuk mutatkozott. Az ismertetés szerint az ország vallási jövője nagyrészt ettől a vállalkozástól függ.<sup>3</sup>

Klemens Brockmüller jeles könyvében<sup>4</sup> írja azt a közismert igazságot, hogy „Ha nem is alapvető tételeiben, de azok megfogalmazásában, valamint a jámborság és a kultusz formáiban, a keresztény vallásnak is vannak időhöz kötött elemei, amelyek az adott kultúrában gyökereznek. Ezt a kultúrát a legutóbbi időig az agrártermelési technika szabta meg, most azonban gyorsuló ütemben az ipari technika hatja át és határozza meg. Nincs sürgősebb feladat tehát, mint a kereszténységet és az egyházat átvezetni a földművelő társadalom korából az ipari társadalom korába.” Amíg e feladattal meg nem birkózunk, hitoktatásunk és igehirdetésünk eredményessége nem fog megfelelni a ráfordított erőfeszítéseknek. Régi pedagógiai igazság, hogy minden tanításnak abból a környezetből kell kiindulnia, amelyben a hallgatóság él. Maga Krisztus is ezt az elvet követte példabeszédeiben. Napjainkra azonban alaposan megváltozott ez a környezet. Elengedhetetlen – így Brockmüllert követve Mihelics Vid –, hogy a hit igazságait a jelen életünk-ből és eszmevilágából merített mozzanatokkal és meglátásokkal is érzékeltesük. (Hangsúlyozva az „is” szócskát, elutasítva a szélsőséget.) A nehézség nem abban áll, hogy kitartunk az evangéliumok képei, hasonlatai és példabeszédei mellett, hanem lényegesen abban, hogy az ipari munkafolyamatokba nem szólnak bele spontán azok a vallásosságot tápláló motívumok, amelyek az agrárkultúra idején az uralkodó termelési ággal, a földműveléssel együtt jártak. Ezek az ipari munkafolyamatok ugyanis racionálisan megtervezettek, az ember itt ura a gépnek, nem is támaszkodik más segítségre.

És itt mutatkozik mégis az új felismerés: *nemcsak a mindenség és a készen kapott természeti világ utal a Teremtőre, hanem a technika is, mint a továbbfejlesztése ennek a teremtet világnak!* A hívő ember tehát abban a tudatban láthatja el munkáját, hogy általa Isten szándékának tesz eleget. Hiszen nem jutott volna idáig, ha mindez nem lett volna a Teremtő tervében, aki a természetet úgy rendezte be, az anyagot úgy alkotta meg, hogy felhasználásukkal az ember egyre tökéletesebb gépeket szerkeszthet. De ebből ered az ember felelőssége is, mert az ő szabad akaratú döntésén múlik, hogy az új ipari kultúrában Isten jósága és szeretete tükröződik-e? *Amennyiben csak lehetséges, a hitigazságok bemutatásához az ipari kultúra adottságai-ból induljunk ki.* Okkal tehetjük fel, hogy vallási téren sem mellőzhetjük ezeket a képességeket és fogalmakat. Különböznél, hogy a vallásosság spontán rugói előbb-utóbb a tudat szélére szorulnak.

Hasonló képet fest és figyelemre méltó eredményekre jutott Tomka Miklós szociológus is. A „rég” már csak a legerősebb etnikumú helyeken hatásos. De még figyelemre méltóbbak a társadalom belső változásai: a rendkívül erős mobilitás, az iskolai végzettség emelkedése, a nők munkába állása, a családok szerepének

<sup>3</sup> ROUQUETTE 1953.

<sup>4</sup> *Ipari kultúra és vallás* című 1964-ben megjelent könyvét Mihelics Vid ismerteti az Új Ember 1968. április 21-i számában *Hitünk továbbadása az ipari kultúrában* címmel.

átalakulása, a társadalmi kapcsolatok felbomlása és újabb közösségek hiánya: a családi, rokoni, lakóhelyi és munkahelyi közösségek példaadó és ellenőrző jellege. Az aktív népességnek több mint kétharmada más társadalmi csoportba tartozik, mint felmenői, s korábban maga is. Nem meglepő a tradíció erejének megtörése, a korábbi alacsonyabb hely és hagyományos kultúrájának lebecsülése, sőt megtagadása. Magam ezt például még a hagyományosan értékőrző a falusi papság néprajzi tartózkodásában tapasztalom, stb. Az elhagyott vallásosság helyén viszont gyakran elkötelezettség nélküliség, céltalanság terjedése tapasztalható. Jelentős részük nem válik ateistává, „csak” elveszti a vallás az értelmét. A magukat vallásosnak mondók nagy része is „a maga módján” vallásos. *A szerző szerint a hagyományos vallási modellnek vége.* Vagyis a közmegegyezésből élő vallásosság nem tér vissza. Ez viszont fontos feladatok ellátatlanságát is jelenti, például a viselkedési normákét, a munkaerőkölcsök, jogok és kötelességek viszonyát, a magán és köztulajdon kezelését, stb. A szerző szerint a hagyományos vallási modell alapjait és szerkezetét a középkor embere alakította ki saját szükségleteik szerint. Ez a rend függetlenedett és hatalommá vált.

A vallásos emberek *ma új történelmi adottságok között alakítják vallásosságuk formáit, kereteit.* A szerző a Magyar Tudományos Akadémia bizottsága előtt védte meg legfelső fokon nézetét és talált 92,5%-os elfogadottságot. Megvédte a fentebb már részletesen ismertetett véleményét, hogy hazánkban is, mint sokhelyütt, vége a vallási élet korábban már ábrázolt szokás-vallásosság formájának. De vele *csak a látszat-vallásosság csökken. Helyébe lép a személyes keresés, a választás és a döntés.* A hívek száma így csökken és ezt a nem hívők csak hanyatlásnak minősítik. Az igazi hívők viszont tudják, hogy a korai kereszténység csak piciny közösségekben vert gyökeret. Jézus maga is követőit a mustármag, a kovász és a gyertyaláng példáival küldi. A társadalomban jelentkező új helyzetnek csak *az Egyház új formáival lehet megfelelni.* A vallásosság ápolása, fejlesztése és továbbadása már nem kizárólag a papok, hanem ezeken kívül az önkéntes világiak szélesebb körének az ügye.<sup>5</sup>

Az Apostoli Szentszék erre illetékes főhivatala, a *Szentségi és Istentiszteleti Kongregáció* 2001. december 17-én *Direktóriumot* adott ki elsősorban a világegyház püspökei és papjai számára a *Népi Jám-borságról és a Szent Liturgiáról* 280 pontba foglalva erről a kérdésről. A hatalmas mű áttekinti a kérdés történelmi sorsát, és ismételten kijelenti a hivatalos és feltétlen elsőbbségű liturgia mellett a népi jámborság értékes szerepét. Az utolsó szakaszban közli, hogy e nagy terjedelmű rendelkezés csak az alapvető előfeltételeket és irányelveket javasolja a gyümölcsözőbb lelkipásztori munkához. A *helyi püspökök feladata*, munkatársaik segítségével szabályokat alkotni, és gyakorlati javaslatokat tenni.

Ez utóbbira nézve sajnálattal állapítjuk meg, hogy hazánkban, a budapesti Központi Papnevelőintézetben 1948-ban Radó Polikárp professzor tanszéke támogatásával mutatkozott kezdetektől, és a *Papi Lelkiség* folyóiratban megjelent figyelemre méltó cikkektől eltekintve, lényegében semmi sem történt. Csupán

<sup>5</sup> Lásd TOMKA 1968., -KS- 2010., SZERZŐ NÉLKÜL 1981.

a pécsi Teológiai Főiskolán folyt – nem kötelező – vallási néprajzi oktatás. Most már Rómából is nyilvánvaló, hogy *intézkedni kellene*.

## Irodalom

LE BRAS, GABRIEL

- 1951 La Sociologie du Catholicisme en France. *Lumen Vitae*, 1951. Vol. VI. Ns. 1–2. 24–42.

MIHELICS VID

- 1968 Hitünk továbbadása az ipari kultúrában. *Új Ember*, 1868. április 21.

ROUQUETTE, R.

- 1953 Lens missziója – Pünkösöd lehelete. *Études*, 1953. január

TOMKA MIKLÓS

- 1968 Vallási változás Magyarországon. in Tüskés Gábor szerk. „Mert ezt Isten hagyta...” Budapest: Magvető. 571–600.

-KS-

- 2010 Nem szükségszerű az elvallástalanodás. Tomka Miklós vallásszociológussal beszélgettünk. *Új Ember*, 2010. március 14.

SZERZŐ NÉLKÜL

- 1981 A falusi lelkipásztorkodásról. *Új Ember*. 1981. február 15.

HETÉNY, JÁNOS

## PASTORAL CONCERNS CHANGES IN POPULAR RELIGIOSITY

Popular culture is undergoing rapid and fundamental changes. The peasant social situation no longer exists, but the period of self-conscious religiosity has not arrived. Our best “popular” examples are only continuations of the Baroque age. We are faced with a crisis of content and form, intention and expression.

Examples of the tasks ahead: In the opinion of the pastorisation committee of the Austrian episcopacy, together with the traditional order there is a need for lay participation. Gabriel le Bras professor of sociology from Paris, Kl. Brockmöller and Hungarian sociologist Miklós Tomka call for the application of the results of their discipline. In 2001 the Vatican issued a directory on popular piety, and urged the priesthood to preserve it and handle it correctly. So far there has been no action in Hungary.

## A CSÍKSOMLYÓI KEGYSZOBOR SZEREPE A GYIMESI CSÁNGÓK ELJEGYZÉSI RÍTUSAIBAN<sup>1</sup>

Dolgozatomban a 70-es, 80-as évektől gyakorlatban lévő, de a 2000-es évek közepétől funkcióváltáson átment csíksomlyói gyűrűhúzás rítusáról kívánok szólni, újabb adalékot kínálva a Mária-tisztelet lehetséges formáihoz, a búcsújárás motivációihoz és a társadalmi kontroll kérdésköréhez. 2007-es gyimesközéploki (Lunca de Jos, Hargita megye, Románia) nyári gyűjtésem során figyeltem fel az eljegyzés e sajátos helyi változatára, inkább mozzanataira, amikor is a gyimesi csángó fiatalok a csíksomlyói Szűz Mária szobor lábai előtt húzzák fel egymás ujjára a gyűrűket, rövid fogadalom, ígérettétel és mindenekelőtt Szűz Máriához címzett imádságok kíséretében. Bár szórványosan több példát is találhatunk a más kegyhelyeken, templomokban, kápolnáknak megrendezett eljegyzési szertartásokra, a 2008-as nyári terepmunkáim során rögzített mintegy huszonkét vonatkozó beszélgetés és két megfigyelés is azt támasztotta alá, hogy a gyimesiek esetében egy általánosan elterjedt és ismert jelenséggel van dolgunk, egyfajta stratégiáról is beszélhetünk. Ezt a sajátos kulturális stratégiát szeretném megvizsgálni a gyimesi társadalom kontextusában.

### A csíksomlyói gyűrűváltás forgatókönyve

A következőkben több gyimesi példa segítségével röviden bemutatom a rítus forgatókönyvét. Állandó elemei a következők: misehallgatás (Gyimesben vagy Csíksomlyón), gyűrűváltás Mária lábai előtt térdelve, ima-könyörgés a csíksomlyói Szűzanyához. Járulékos elemként az egymásnak tett ígéret, fogadalom jelenik meg, néhányan megcsókolják Mária lábait, a gyűrűket, illetve jegygyűrűjüket a szoborhoz érintik, előfordul az is, hogy pénzt helyeznek a szobor alatti nyílásba. A rítus létrejöhet csak a fiatalok, vagy a szűkebb család jelenlétében, kísérheti vacsora a menyasszonynál, a vőlegénynél, vagy egy étteremben. Általában valamilyen jeles napon, kalendáris ünnepeken tartják előszeretettel (Mária ünnepek, általában pünkösd az utolsó alkalom, amikor még eljegyzést tartanak, utána inkább esküvők következnek), de ha sürgős a dolog, *nagy terhes* a lány más napokon is megvalósulhat. Nem egységes az átmeneti rítus helyi megnevezése: *gyűrűhúzásként*, *gyűrűváltásként*, és újabban *eljegyzésként* is hivatkoznak rá.

Néhány konkrét példát mutatok a Csíksomlyói Mária lábai előtt megvalósult gyűrűváltásokra. Egy huszonhárom éves asszony a szülei házáat nevezte

<sup>1</sup> A tanulmány a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (OTKA T49175 számú) „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című kutatási programja keretében készült.



az eljegyzés színhelyének, míg a gyűrűket a „csíksomlyói Máriánál” húzták fel 2006-ban. A gyűrűváltás után este vacsora következett, a szülők, testvérek, nagyszülők jelenlétében. A fiatalok közösen döntöttek arról, hogy ilyen eljegyzést szeretnének, mert mint mondták, máskor is sokat járnak Csíksomlyóra, hogy kérjék „Mária segítségét”. A rítus a következőképpen zajlott: Gyimesközéplekon a megállói templomban reggel misét hallgattak, mert nem tudták, hogy Csíkban hogyan van a misék rendje. A fiatalok busszal utaztak Csíksomlyóra, ahol a kegystemplom Mária szobra előtt térden állva gyűrűt váltottak. A gyűrűváltás során „mondtak valami szöveget egymásnak, valami apróságot, ígéretet”: „Isten engem úgy segítjen, Nagyasszonyunk a boldogságos Szűz Mária, hogy téged X szeretlek, szeretetből veszek feleségül...” (az eskü alatt a kegyszobor lábán tartották a kezüket). Azért is döntöttek a somlyói eljegyzés mellett, hogy a násznagyoknak ne kelljen sokat költeniük. Negyvenkét éves beszélgetőtársam lánya csíksomlyói eljegyzésén volt jelen, 2008. február tizennegyedikén, leánya az eljegyzés előtt együtt lakott a vőlegényével Csíkszeredában. A fiatalok a kegyszobor előtt térdelve, „mondóka kíséretében” húzták fel a gyűrűket, a gyűrűváltás előtt megcsókolták a gyűrűket: „Akarsz-e a feleségem lenni, elfogadod-e ezt a gyűrűt?” „Viseld ezt a gyűrűt szeretetem és hűségem jeléül: az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.” Szülők és a kisebb, még nem házas testvérek voltak jelen, majd a gyűrűhúzást vacsora követte a vőlegény családjánál. A fiatalok kívánsága volt, hogy a szerelmesek napján, Csíksomlyón jegyezzék el egymást.

### A csíksomlyói gyűrűváltás helye a gyimesiek eljegyzési rítusai között

A megismert csíksomlyói eljegyzést el kell helyeznünk a többi helyi eljegyzési rítus sorában. Az eljegyzések két nagyobb csoportját különböztethetjük meg Gyimesben: a nagyobb, násznagyok jelenlétében végbemenő, illetve a kisebb ceremóniákat. A *radinákat*<sup>2</sup> is e két csoportba sorolják, annak függvényében, hogy fogadnak-e zenészt, vagy sem, illetve háznál rendezik, vagy valamilyen kultúrotthonon, esetleg étterem a színtere a rendezvénynek. A kisebb eljegyzéseknek további két típusát különböztethetjük meg aszerint, hogy kik a rítus résztvevői: így beszélhetünk családi, vagy magányos eljegyzésekről. A csíksomlyói gyűrűváltás az utóbbi két alcsoportba sorolható. Az eljegyzés körülményeinek megválasztása több tényező függvénye: együtt élnek-e a fiatalok, terhes-e a lány, milyen a család gazdasági helyzete, a már házas testvéreknek milyen volt az eljegyzése, spontán döntés-e az eljegyzés, vagy tervezett. A lány terhessége, a szöktetés, az életjátszói kapcsolat esetén nem illik nagyobb eljegyzést tartani, a rossz anyagi helyzet is indokolhatja a nagy költséget nem igénylő eljegyzés megvalósítását. A magányos eljegyzések hátterében továbbá a titoktartás, a tiltott kapcsolat elmélyítése is szerepelhet. Ha nagyobb eljegyzést kívánnak tartani a leggyakrabban a lány

<sup>2</sup> Keresztelői ebéd. Két típusa van: a háznál rendezett *kisradina*, és az étteremben, vagy kultúrotthonban tartott *nagyradina*. Lásd CSONKA-TAKÁCS 2008. 151.

családjának otthonában, vagy étteremben rendezik meg. A lakodalom kelléktárához hasonlóan a vendégek szórakoztatása miatt előfordul, hogy álmenyasszonyt adnak ki, több fogásos vacsorát kínálnak, zenészt is fogadhatnak. A fiatalok szűkebb rokonsága és a már felkért násznagyok vesznek részt ezeken az alkalmakon.

Az eljegyzések kapcsán szót kell ejtenünk arról is, hogy Gyimesben az eljegyzéssel egybekötött gyűrűhúzás a hetvenes, nyolcvanas években jött gyakorlatba. Ezüst, réz, vagy *banikból* hajlított alkalmi gyűrűt váltottak, módosabb családok arany-rézműves cigányoktól vásároltak aranygyűrűket. A 80-as évekig elsősorban a leánykérés, kikérés rituális alkalmát említik az vonatkozó néprajzi jegyzetek,<sup>3</sup> és a beszélgetőtársaim is elsősorban a kikérést hangsúlyozták, amelyet néhány héttel a házasságkötés előtt tartottak. A gyűrűváltás csak járulékos eleme volt ezeknek az alkalmaknak, a gyűrűviseléssel együtt csupán az utóbbi tíz évben vált általánossá. Továbbá a házasságkötés előtti gyűrűviselés egészen a közelmúltig nem volt összeegyeztethető a vonatkozó közösségi normákkal, miszerint a gyűrűt, a szentelt gyűrűt, csak az új házasok viselhetik, akik a pap közbenjárásával már kiszolgáltatták egymásnak a házasság szentségét. Korábban csupán a kikérés, a közös étkezés, a beszélgetés, és az esküvő időpontjának kitűzése tartozott szervesen az alkalomhoz. Jegyajándékok cseréjéről az 50-es évekig tudunk, a menyasszony gyakran öt rend ágyneműt is kapott, de leginkább a lakodalom során, ritkán a lakodalom előtt adták át a „ruhanemű” ajándékaikat egymásnak, illetve a rokonoknak, násznagyoknak. Gyimesben az elmúlt ötven évben vált a gyűrűváltás- és áldás az egyházi szertartás szerves részévé, és sokáig kölcsönként gyűrűkkel hajtották végre a gyűrűk megáldását, a gyűrűket a lakodalom végén vissza kellett szolgáltatni a kölcsönadóknak. Napjaink gyimesi eljegyzési gyakorlata a fiatalok elmondása szerint már elképzelhetetlen az arany karikagyűrűk cseréje, illetve a menyasszony kötelező ajándékaként számon tartott, arany pecsétgyűrű, esetleg nyaklánc átadása nélkül, a gyűrűket eljegyzés után is viselik, ami korábban szintén nem volt jellemző. Dolgozatomban amellet kívánok érvelni, hogy Gyimesben a jegygyűrűviselés általánossá válásához nagyban hozzájárult a csíksomlyói gyűrűváltás aktusa és ideológiája, emellett nagy szerepe volt a javakhoz való hozzáférés változásának, illetve az ékszerészek által kínált jegygyűrű-szettek és kísérgyűrűk helyi elfogadásának is. Gyimesben a társadalmi nemenként eltérő jelentést társítottak a gyűrűviseléshez: pl. a megesett, *bitangos* leányok társadalmi státuszát módosította, kiemelte őket egy deviánsként megbélyegzett szerepkörből, míg a férfiak, *bitangos* legények esetében a felelősségvállalást szimbolizálta. A jegygyűrű a legitim, közösség által is elismert kapcsolatot hivatott reprezentálni, jelzi az elkövetkező házasságkötést.

<sup>3</sup> Lásd ANTAL 1983. 146–147.

## A lehetséges minták feltérképezése

A következőkben a csíksomlyói gyűrűváltás rítusszervezése során felhasznált minták lokalizálására törekszem. Ha számba vesszük a gyűrűváltás legfontosabb rítuselemeit (misehallgatás; „ősi magyar szokás szerinti” eskü néhány sorának, illetve a házassági szándék kinyilvánításának parafrázisai; gyűrűváltás Mária lábai előtt térdelve; ima-könyörgés a csíksomlyói Szűzanyához; pénz, esetleg virágfelajánlások a Szűzanyának) és összevetjük a gyimesi egyházi esküvők liturgiájával, szembetűnő hasonlóságot fedezhetünk fel. A gyimesi nászmise liturgiájának legfontosabb jellegzetességeit egy 2007-es példán szemléltetem. A gyimesközéploki Mária Magdolna tiszteletére felszentelt római katolikus templomban megfigyelt szertartás csupán abban tért el az általános helyi gyakorlattól, hogy az esküvőn kívül még egy keresztelezésre is sor került, de nem egy liturgia keretein belül, hanem egymást követően zajlottak (ezért egy kicsit rövidebb volt a nászmise). Elsőként az esküvői szertartást vezette le a pap. A bevonulást (a vőlegény és a menyasszony együtt vonult be) követően a hívek köszöntésére és a könyörgésre került sor, a szentmisén nem hangzott el prédikáció (ez sem általános), egy nagyon rövid fejezetet olvasott fel a lelki atya az evangéliumból. Ezt követte a szentség kiszolgáltatása, a jegyesek házassági szándékának kinyilvánítása, és „ősi magyar szokás szerint” esküvel erősítették meg az ígéretüket. A pap ezután megáldotta a gyűrűket, amiket a férj és a feleség „a szeretet és a hűség jeléül” egymás ujjára húzott. A nászáldás után az új házas fiatalok fehér virágot vittek a templom Mária oltárához, majd az oltárnál imádkoztak a boldog házasságukért, kérték Mária segítségét. Itt jegyzem meg, hogy a gyimesi menyasszonyok a cipőjükbe elrejtett *szerecssehozó pénzt* is gyakran valamilyen Mária ábrázolás mögé rejtik: amely Mária ábrázolás lehet valamilyen közösségi tér kegyszobra, vagy akár a magánszférán belül, egy fali Mária kegykép is betöltheti a szerepét. A virágfelajánlás és a Máriához intézett imákat követően közös könyörgés következett, majd a pap nászáldást kért az új házasokra. Az utolsó áldás elhangzása után a pap nem vezette ki kézen fogva a fiatalokat, csak kikísérte őket. A vőlegény édesanyja megjegyezte: „ezt gondoltuk, hogy így lesz”. Nyolc hónapos terhes volt a menyasszony.

A csíksomlyói gyűrűváltás során elsősorban az imént bemutatott nászmisetípus legfontosabbnak tartott elemeit használták fel, és helyezték egy új kontextusba. De nemcsak egy komplex gyimesi egyházi esküvő-modell adaptációjáról és újraértelmezéséről beszélhetünk, hanem a Mária-tisztelet gyimesi rituális jellegzetességei is megjelennek az eljegyzés forgatókönyvében: az imák, az áldás, segítség és feloldozás kérés gesztusa, a különböző Máriának címzett felajánlások mind az ünnepi és a mindennapi vallási gyakorlatban jelen vannak.<sup>4</sup> Külön hangsúlyozom a csíksomlyói kegyszobor alakjához köthető sajátosságokat: a szobor különleges tiszteletét a gyimesiek körében, ide sorolható a szándék a Máriával való találkozáásra, a szobor megérintésére, felajánlások, és a segítségkérés aktuusa, és a szobornak tulajdonított csodatévő, gyógyító erő. A csíksomlyói eljegyzés

<sup>4</sup> Erről lásd KAJÁRI 2008. 97–237; PÓCS 2008. 299–374.

járulékos elemei között említést tettem a jegygyűrűk szoborhoz érintésének mozzanatáról, amely párhuzamba hozható a gyimesi csángók által is gyakorolt más, a szoborhoz kapcsolódó mágikus-vallásos mozzanatokkal is: például azzal, hogy a csíksomlyói kegytemplomba érkezők megpróbálják zsebkendőjükkel, vagy valamilyen ruhadarabjukkal megtörölgetni a szobrot (nemcsak a búcsú alkalmával). Az elmúlt évek csíksomlyói búcsúinak alkalmával, a szobor kémélése miatt, már két „székelyruhás” lány feladata az érintés. A szoborhoz érintett kendőt megőrzik, kémélik, és szükség esetén gyógyító funkcióval használják. A szoborhoz érintett gyűrűknek is különleges erőt tulajdonítanak, amelyet az egyházi szentelés csak tovább erősít. A jegygyűrű védelmezi a jegyeseket, házасokat, illetve a kapcsolatot, de rontáseelhárítás során is alkalmazható.

Mintaként szolgálhattak még a gyimesiek részvételével lebonyolított csíksomlyói egyházi esküvők is (barát, ismerős, vagy rokon esküvője), amelyeknek gyakran központi eleme a Szűz Mária szobor (ima, áldáskérés, pénz- és virágfelajánlások). Illetve alapvetően a csíksomlyói búcsú egy vallásos mozzanatának kibővítéséről is beszélhetünk, a Szűzanya szobor felkeresésének egy újabb motívációjáról. A Mária-tisztelet és a csíksomlyói búcsú kapcsán csak utalok a legfontosabb összefoglaló munkákra: elsőként Mohay Tamás *A csíksomlyói búcsújárás* című munkáját<sup>5</sup> szeretném kiemelni, amely a kérdéses témák kutatástörténetét kellő igényességgel foglalja össze, Bálint Sándort a szeged-alsóvárosi Mária kegyhellyel kapcsolatos kutatásai<sup>6</sup> miatt említem, utalnék Barna Gábor szervezésében zajlott Mária-tisztelettel foglalkozó konferenciára és a konferencia tanulmánykötetére,<sup>7</sup> Székely László *Csiki áhítat* című írásának<sup>8</sup> vonatkozó fejezeteire. Külön kiemelném Frauhammer Krisztina 1999-es *Levelek Máriához* című könyvét<sup>9</sup>, illetve 2009-es doktori disszertációját<sup>10</sup>, amelyben a magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzésére vállalkozott. A jelen témám szempontjából különösen érdekes volt a *Szerelem, párkapcsolat* tematikával kapcsolatban írt fohászok elemzése, amelyben a Máriához címzett kéréseket, fohászokat foglalja össze. A csíksomlyói eljegyzés esetében írásbeli szakrális kommunikációs aktusokról: írott fohászokról, hálalevelekről nem tudok; ellenben a rítus lényegében egy szóbeli fohász, és áldás, segítségkérés egy konkrét cél miatt. A búcsújárással kapcsolatban most csak Vörös Gabriella,<sup>11</sup> Barna Gábor,<sup>12</sup> Tánczos Vilmos kutatásait<sup>13</sup> említem.

A dolgozat elején már utaltam arra, hogy a rítus párhuzamba hozható a más kegyhelyeken, templomokban, kápolnáknak megrendezett eljegyzési szertartásokkal is, erre néhány példát említek. Van adatom például egy 2010 augusztusá-

<sup>5</sup> MOHAY 2009.

<sup>6</sup> BÁLINT 1983.

<sup>7</sup> Mária tisztelete a népi vallásosságban. II. Vallási Néprajzi Konferencia. Szeged, 1994. október 6–8.

<sup>8</sup> SZÉKELY 1995.

<sup>9</sup> FRAUHAMMER 1999.

<sup>10</sup> FRAUHAMMER 2009.

<sup>11</sup> VÖRÖS 2005. 69–83;

<sup>12</sup> BARNA 1993. 45–61.

<sup>13</sup> TÁNCZOS 1991. 136–158.

ban, az esztergomi bazilika mellékoltáránál megvalósult lánykérésről és eljegyzésről, illetve egy 2007-es máriabesenyői kegyszobor előtt megvalósult leánykérésről és eljegyzésről is. Az ilyen eljegyzéseknek minden esetben vallásos a motivációja.<sup>14</sup> Itt utalnék egy 2008-as egyházi kezdeményezésre is: a *Szerelmes párok, a jegyesek és a fiatal családok búcsújára*, Mátraverebély-Szentkúton Sárlos Boldogasszony ünnepén, amellyel a helyi ferences testvérek próbáltak hagyományt teremteni. Az ünnep sajátos vallásos jelentését alapul véve,<sup>15</sup> a búcsú elsődleges célja a gyermekáldás elősegítése, áldáskérés a párok kapcsolatára és a hálaadás a már megfogant gyermekeként.<sup>16</sup> Végül egy újvidéki esperes atya által is bevezetett egyházi szertartásról: a jegyesek egyházi megáldásáról szölok röviden, amelynek ötlete *A házasságkötés szertartásának rendje* 2006-os magyar kiadásából származik. A „jegyesmegáldás” szertartásának levezetésével kapcsolatban Káposztás Béla váci egyházmegyei pap úgy fogalmazott: azt úgy kell levezetni, hogy világos legyen, nem házasságkötési szertartásról, vagy annak valamiféle elővételezéséről van szó; „hiszen nem kelthetjük azt a látszatot, mintha az Egyház megáldaná a házasságkötés előtti együttéléseket. Emiatt az előírások szerint például sohasem történhet szentmise keretében.”<sup>17</sup> Gyimesben még nem volt hasonló helyi egyházi kezdeményezés, csupán misét kér(het)nek a fiatalok az eljegyzésük után. A helyi egyház is elítéli a házasság előtti együttéléseket, közösségi szinten viszont egyre elfogadottabbak. Itt jegyezném meg, hogy a csíksomlyói rítusok funkciója ezzel az egyházi jegyesmegáldási rítussal feleltethető meg a leginkább, azzal a különbséggel, hogy Gyimesben, pontosan a helyi egyház megkerülésével történik. A gyimesiek logikája szerint egy a mindennapi vallási életük során is kiemelt fontosságú szenttől, Szűz Máriától, közvetlenül csíksomlyói kegyszobrától várják az áldást, a jegyesség megáldását, amelyre egyházi keretek között (még) nincs lehetőségük.

## A csíksomlyói gyűrűhúzás a gyimesi társadalom kontextusában

A 2005–2008 közötti időszak során jól dokumentálható volt az a társadalmi jelenség, hogy évről évre egyre több gyimesi csángó lány néhány hónapos terhesen, vagy közvetlenül szülés előtt ment férjhez, és gyakran már a házasságkötésük előtt is együtt éltek a fiatalok. Ez a fajta tendencia a vonatkozó társadalmi diskurzusokban is tetten érhető volt. Az említett jelenséget minden generáció tagjai másként szemlélték. Az idősek (elsősorban az idős asszonyok) az atomizációt és a hagyományok fellazulását látták, amellel érveltek, hogy az ő fiatalokukban nem volt „ennyi terhes lány”, „vadházasság” és a házasságok is tartósabbak voltak, bár azt elismerik, hogy akkoriban a szökés egyfajta stratégiának számított.

<sup>14</sup> Saját gyűjtés

<sup>15</sup> Lásd erről pl. BÁLINT 1944; BÁLINT 1977.

<sup>16</sup> Forrás: <http://www.hirporta.hu/?hir=18787&sid=KjgyNzI1MDQ3MTIxMTM5OTYwMzcyNTgzMjQ49603> 2010-11-29

<sup>17</sup> KÁPOSZTÁS 2008. 64.

Számos olyan helyzetet is dokumentáltam, amikor a beszélgetőtársaim arról számoltak be, hogy közeli rokonuk, vagy ismerősük már világra hozott egy, esetleg több gyermeket, s bár a szülők jegyeseek voltak, de az esküvő időpontjáról még nem döntöttek. Illetőleg többen úgy látták, hogy a fiatalok körében csak akkor kerül sor eljegyzésre, majd házasságra, ha kiderül, hogy a lány áldott állapotba került. A középkorúak a szükségszerű *modernizációt, változást*, a házasság előtti szexuális kapcsolatra gyakorolt társadalmi és egyházi kontroll enyhülését, feloldását érzékelték. A fiatalok a mostani gyermekvállalási szokásokat a saját kultúrájukon belül értelmezték, *hagyományos* distinkcióval illették. A késleltetett házasságkötések hátterében a különböző élethelyzetekből (pl. nem megfelelő gazdasági helyzet) adódó kényszerhelyzetet nevezték meg a fiatalok. Ugyanúgy az idősök által kvázi próbaházasságnak tekintett folyamatot sem tekintették stratégiának, hanem olyan egyéni helyzetekről beszéltek, amikor a véletlen, nem tervezett terhességet gyorsan követik a kapcsolat legitimizációs folyamatai: az eljegyzés, illetve a házasságkötés.

A saját megfigyeléseim alapján (2005–2008) a fiatalok álláspontjához nagyban hasonló társadalmi gyakorlat rajzolódott ki: Tehát az, hogy a törvényes kapcsolatok nélküli gyermekvállalás egyáltalán nem tudatos döntés eredménye, nincsen szó próbaházasságról, és a házasságkötés megkerüléséről sem. Igazolhatja ezt többek között az is, hogy moldvai terminológiához hasonlóan Gyimesben is (Csíkban úgyszintén) *bitang*nak nevezték, s nevezik ma is a törvénytelen gyermeket, *bitangos* jelzővel illetik a leányanyát és a biológiai apát is. Napjainkban az anya és gyermeke kímélése érdekében a frontális helyzetekben már kerülik a használatát. A férfi esetében, baráti társaságban, ugratás formájában jelentkezhet. Állapotjelző, ideiglenes kategória, konkrétan arra a rövidebb-hosszabb átmeneti időszakra vonatkozik, míg a gyermek nem rendelkezik törvényes apával, továbbá a házasságkötés nem legitimizálja a szülők kapcsolatát. Gyimesben a szomszédos Csíkhöz hasonlóan a megesett lány esetében a helyi egyház nem alkalmazott vagy alkalmaz nyilvános büntetőrítusokat, ellenben ha sor került a házasságkötésre, a szertartás magán viselte, illetve viseli az erkölcsi kihágás szankcióit. A helyi papok az egyszeri *együttthalások*, guzsalyoskodás miatt gyermeket váró fiatalokat nem ítélik el olyan mértékben, mint a vadházasságban élőket, a *szöktetteket* és a már szülői státuszban álló házassulatlanokat. Ez a vonatkozó egyházi szankciókban is tetten érhető.

Az anya és gyermeke akkor is kiléphet ebből az állapotból, ha a lány egy másik férfivel lép törvényes házasságra – ez nagyon ritkán fordul elő, alapvetően csak deviáns: vénlegény, elvált személy közeledésére számíthat. A biológiai apa az utóbbi esetben továbbra is *bitangos* marad. Ám bizonyos esetekben, ahogy már arra utaltam, előfordul, hogy elsősorban a család kedvezőtlen anyagi helyzete, vagy bármilyen külső korlátozó körülmény miatt egy ideig nem kerülhet sor a lakodalmazásra, és ilyen esetekben a fiatalok egy deviáns, marginális élethelyzetbe kényszerülnek, amely sem a közösség, sem a fiatalok szűkebb családjá, sem maguk a fiatalok számára nem megnyugtató állapot.

## A társadalmi kontroll és a csíksomlyói rítus viszonya – kilépés a társadalmi kontroll alól

Mindezekkel összefüggésben a csíksomlyói gyűrűváltás aktusa több szempontból is megragadható. Egyrészt a hitetlenekre vonatkozó szankciók felől, hiszen a vadházasságban élők, és a megesettek eljegyzési gyakorlatát is szankciók korlátozzák: pl. nem rendezhetnek nagy eljegyzési ceremóniákat. A csíksomlyói gyűrűváltás rítusa ilyen vetületében, a társadalmi normasértés szankcióinak megfelelő, egyszerű eljegyzés. De nem értelmezhetjük a jelenséget pusztán a vonatkozó szankcióként, hanem inkább a szankciókra megfogalmazott kulturális válaszként. Egy olyan, a közösség által is elfogadott stratégiaként, amely lehetőséget kínál a marginális élethelyzetből való kilépésre. Csonka-Takács Eszter Gyimesben talált arra adatot, hogy a megesett gyermekágyas asszonyok kiavátása egykoron nem egyházi rítusként ment végbe, nem a pap végezte el, hanem az anya magányos rítus útján nyerte el a feloldást, általában valamilyen szent objektum (templom, esetleg kereszt) megkerülése által, az egyházi kiavátás oltárkerülésének analógiájára, ideiglenes szentelt vízzel való mosakodással is elérhette a kívánt hatást.<sup>18</sup> Bárh Dániel több példát is említ a hivatalos egyházi szertarást pótló asszonyavatásokra és ezeknek a „paraliturgikus szokásoknak” a létezését és a közösségi elfogadását szintén a tisztátalansági tabukkal, illetve a tabuk feloldásának egyéni és közösségi érdekeivel magyarázza.<sup>19</sup> Ilyen hivatalos egyházi szertarást pótló rítusként megemlíthető még a szükségkeresztelés is, amely a mai napig működő gyakorlat Gyimesben. A gyimesközéplaki plébános is hangoztatja a minden körülmények között való megkeresztelés szükségességét, elsősorban azért, hogyha haláleset történik, minden újszülött keresztényként távozhasson, és keresztény temetésben is részesülhessen. A rítust minden keresztény ember elvégezheti, alapvető kellékei: a leöntéshez használt víz (szenteltvíz vagy közönséges víz, esetleg nyál), illetve a szöveges keresztelői formula.<sup>20</sup> A csíksomlyói eljegyzés esetében is a kiavatáshoz hasonlóan egy szent tér (általában szent időben való) felkereséséről van szó, ahol lényegében az egyházi esküvő analógiájára hajtottak végre a fiatalok egy nagyjából meghatározott rítussorozatát – kvázi a pap és a tanúk jelenléte nélkül szolgáltatták ki egymásnak a házasság szentségét, ez a két fenti példához hasonlóan szintén egyfajta szükségmegoldást jelentett. Egészen a kilencvenes évek közepéig a csíksomlyói gyűrűváltás elsődleges funkciója az volt, hogy általa az érintettek kiléphessenek a vadházasság, esetleg a szöktetés, vagy a házasság előtti gyermekvállalás által generált, bűnösnek tekintett, tisztátalan állapotból, és mindezt közvetíteniük is kellett a közösségük, Szűz Mária, és saját maguk felé is. Mindhárom kommunikációs formának rendkívül fontos szerepe volt és van a rítus értelmezésében: a szakrális kommunikációs aktus lényegében a fiatalok szimbolikus és mentális tisztaságát hivatott biztosítani, amelynek reprezentációja a párok közötti kommunikációs folyamatokban is

<sup>18</sup> CSONKA-TAKÁCS 2007. 125–126.

<sup>19</sup> BÁRTH 2007. 91.

<sup>20</sup> Lásd erről CSONKA-TAKÁCS 2008. 140–141.

tetten érhető, s amelyet majd a közösség felé is közvetítenek. Gyimesben a párok közötti kommunikációs folyamatok szempontjából azért is lényeges volt a somlyói gyűrűváltás, mert az egyfajta „párterápiának” is számított és számít ma is. Hiszen a fiatalok rituális körülmények között tisztázzák a kapcsolatuk helyzetét és további kilátásait, éppen ezért a rítus konfliktuskezelő-megoldó funkciójáról sem feledkezhetünk meg, fontos szerepe van a felek közötti kommunikáció minőségi javításában. De nemcsak a párkapcsolatban élők személyközi kommunikációs aktusaival kell foglalkoznunk, Gyimes esetében a házasság sikeressége nagyban összefügg a Hoppál Mihály által is megkülönböztetett elsődleges (család intézménye) és másodlagos kommunikáló csoportok (rokonok és szomszédok) közötti megfelelő kommunikációval is.<sup>21</sup> Kód alatt egy szignifikáns, a kommunikációs közösség tagjainak *kollektív tudását* értve, a csíksomlyói gyűrűhúzás kapcsán megkülönböztetett vizuális, azon belül tárgyi (jegygyűrű), illetve verbális kommunikációs kódokat is,<sup>22</sup> hiszen létrehozzák a somlyói eljegyzés narratív reprezentációját is. A csíksomlyói eljegyzések legfontosabb motivációja tehát a párkapcsolat törvényes és áldott jellegének biztosítása, személyes és közösségi elfogadtatása volt. Ide tartozik az is, hogy a csíksomlyói rítusok kilencvenes évekig gyakorolt változatát nem „normális” eljegyzésként tartották számon, hanem legitimációs-kompenzációs rítusként értelmezték.

A következőkben egy 1995-ös csíksomlyói gyűrűváltás példáján próbálom meg szemléltetni a fent említett funkciók, és motivációk érvényesülését. Egy harmincöt éves asszony számolt be részletesen a saját csíksomlyói gyűrűváltásának legfontosabb mozzanatairól. Ahogy látni fogjuk a csíksomlyói gyűrűváltást a házasságkötéssel szinonim fogalomként azonosítja, legalábbis az a „férjhez menés” jelentéstartományába illeszkedik:

N 35: Elmentünk kilencvenötben Somlyóra, akkor jöttem volt férjhez. Elmentünk a somlyói búcsúra s akkor kijöttek, vége lett a misének minden.

A rítus legfontosabb jellegzetessége, a hivatalos egyházi szertartás néhány kiválasztott momentumát leutánozásában, újraértelmezésében összegezzhető, amellyel amint már említettem a házassághoz hasonló szentséget próbáltak egymás számára kiszolgáltatni a fiatalok. A kiválasztott elemek a következők voltak: gyónás, áldozás, misehallgatás, házassági eskü és áldáskérés (némán) – Szűz Mária a tanú és kvázi a pap is, a „Mária lábainak” megcsókolása, illetve maga a térden állva végrehajtott gyűrűváltás aktusa, szentelt gyűrűt váltottak. A gyűrű megszentelését közvetve végezte el a pap: vízkeresztkor „ház-szentelést” tartott a férfi otthonában és a család karácsonyfáját is megszentelte. A fiatalok a fa ágai közé rejtették el a gyűrűt. A gyűrű, különösen a szentelt gyűrű azért is volt fontos és speciális tartozéka a csíksomlyói rítusnak, mert mint már utaltam rá, a másfajta eljegyzésekre egészen a kilencvenes évek végéig csak ritkán volt jellemző a gyűrűváltás, és a gyűrűviselés is csak az egyházi esküvőt követően volt engedélyezett. A gyűrűt hivatalosan csak az egyházi esküvő során szentelte meg a pap.

<sup>21</sup> HOPPÁL 1970. 14–34.

<sup>22</sup> HOPPÁL 1970. 41.



*És meg is hallgatták a misét különben?*

N35: Igen, igen. Felmentünk, megcsókoltuk Mária lábát és Attilával ott húztuk fel a gyűrűket.

*S mondtak valamit egymásnak akkor, vagy inkább csendben voltak?*

Csendbe voltunk, nem mondtunk semmit annyian voltunk.

*S magukban imádkoztak?*

Igen.

*Szűzanyához imádkoztak?*

Igen, letérdeltünk s.

*Akkor nagyon szép lehetett.*

Tényleg! Akkor húztuk volt fel kilencvenötbe, akkor voltam előre így Csíksomlyón. Mondták na, hogy nem szabad eskü előtt felhúzni a gyűrűket s minden, s úgy is volt, hogy karácsonyfára feltettük, amikor jött a papbácsi a fa tetejére a gyűrűket, s a rózsafűzért es, mert nem tudtam elmenni a templomba, hogy a papbácsi szentelje meg.

N 40: Há szokás így karácsonykor.

N 35: Amikor jött házszentelni, akkor megszentelte.

*Akkor a gyűrűt is be szokták vinni megszentelni?*

Nem, hát akkor szenteli meg, amikor esküszünk.

*S akkor már előre meg volt szentelve?*

Igen, felraktuk a karácsonyfára, de nem mondtuk meg a papbácsinak, ő nem tudta, nem tudta.

Há igen mer későbbre esküdtek ők, azér volt ilyen.

A gyűrűváltás nem egy titkos magányos rítus volt, hanem a mostani eljegyzésekhez hasonlóan létrehozták annak a szóbeli reprezentációját is, és amúgy a gyűrűviselés (amely más esetekben tiltott volt) hitelesítette, igazolta a rítus létrejöttét:

*S titokba ment az eljegyzés, vagy a szülők is tudtak róla?*

N 35: Nem, ez nem titok.

N 40: Nem titok, ez lehetett.

*Akkor a búcsúba mentetek, s akkor a mise után húztátok fel a gyűrűt?*

N 35: Igen-igen. (Akkor jó sokan voltak...) Igen, igen voltak, kijöttek. Azér nem mondtunk semmit egyik a másnak, mer még voltak, kijöttek a templomból vége lett a misének, igen, de még voltak ilyen idősebbek.

N 40: Pünkösdkor annyian vannak.<sup>23</sup>

Szeretném hangsúlyozni, hogy az ilyen eljegyzések nem helyettesítették az egyházi esküvőt, csupán ideiglenesen (gyakran hosszabb ideig is) betöltötték annak a szerepét. Tehát a rítus, egészen a kilencvenes évek közepéig, lényegében az egyén döntése volt arról is, hogy kilép az informális társadalmi kontroll,

<sup>23</sup> Hidegségpataka (Valea Rece), Gyimesközeplok (Lunca de Jos), Hargita (Harghita), Románia, 2008.

illetve ezen informális jellegű kontrollmechanizmusok által ellenőrzött egyházi szankciók alól. A gyermeket váró, vadházasságban élő párok a rítus által próbálták így legitimálni a törvénytelennek, hitetlennek számító kapcsolatukat, és az eljegyzés szociális reprezentációjával (beszélnek róla, pletyka) és alapvetően a jegygyűrű viselésével jelezni a közösség felé azt is, hogy hamarosan házasságot kötnek. Mivel ezek a gyűrűváltások a helyi egyház megkerülésével történtek, könnyen belátható az is, hogy egyházi feloldásra nem törekedtek. Az egyház szemében a csíksomlyói gyűrűváltás által kvázi megszentelt párkapcsolatok továbbra is vadházasságnak számított, hiszen a házasság előtti együttélés hitetlen kapcsolatnak számított, és számít ma is.

### **Az elmúlt évek csíksomlyói rítusainak tendenciái – devianciából norma**

Az egykori szankciókkal, társadalmi kontrollal szemben megfogalmazott csíksomlyói eljegyzés gyakorlata napjainkra szintén norma lett. A közelmúltban, néhány éve elterjedté váló csíksomlyói gyűrűhúzás rítusa napjainkban az eljegyzési gyakorlat szerves részévé vált, már elfogadott, egyfajta normát jelent, divat lett: szépnek, szerencsésnek és mindenekelőtt kisebb anyagi ráfordítással járónak tekintik a fiatalok. Már nemcsak a „hitetlenek” (vadházasságban élők, terhesek) által választott legitimációs rítus, és ami szintén változás a korábbi formához képest, rövid jegyességet jelöl. A csíksomlyói gyűrűváltások után egy éven belül sor kerül a házasságkötésre is. De az idősebb korosztály tagjai és a középkorúak ritkább esetben még mindig ellenérzéssel tekintenek rá, míg korábban a rítust deviánsnak tartották, és a rítusra jellemző vadházasságot ítélték el, napjainkban a rítussal kapcsolatos rosszallásuk ekképp összegezhető: azt sérelmezik, hogy a rítus kellékei közül az általuk legfontosabbnak vélt szereplők hiányoznak: a család, a rokonok, násznagyok, akik tanuk és egyben áldásukat adják az eljegyzésre. A rítusszervezés motivációi rendkívül változatos képet mutatnak. Mint már utaltam rá a házasság előtti együttélésekkel kapcsolatos helyi vélemények megváltoztak, bár az egyház továbbra is sürgetné a mielőbbi házasságkötést, a közösség nem ítéli el a vadházasságban élőket, a terhes lányokat is támogatja mind az egyház, mind a közösség, bár egyaránt szorgalmazza az eljegyzésüket és a házasságkötésüket is. Tehát a *hitetlen* élet, deviáns állapot megszüntetésére, közösségi elfogadtatásra való törekvés lassan kiszorul a motivációk közül. Bár még mindig felülreprezentáltabb azok körében, akik valamilyen módon megsértették a közösségi normákat: pl. terhes lányok. megfigyelhető az a retorikai stratégia is, hogy a napjaink somlyói eljegyzéseit a fiatalok elkülönítik annak korábbi változataitól, a mostani eljegyzéseket újabbnak, modernnek tekintik. De arra is találtam példát, hogy a saját somlyói eljegyzésükre hagyományos csángós eljegyzésként utaltak: egyfajta kulturális folytonosságot feltételezve, „megőriztem a régi csángó hagyományokat”. Tehát a rítus egyfajta identifikációs szerepet is betölthet. Az elmúlt évek somlyói eljegyzései esetén a rítusok gazdasági és vallási inspirációja

a leggyakoribb: a költségek kímélése, és az áldáskérés a jegyes életre.,,most már inkább odamennek a fiatalok, mert így szűk körbe befér.” Amellett érvelnek, hogy a csíksomlyói eljegyzés választása esetén „nem kell nagy felhajtás”, így próbálják a költségeket kímélni, emellett „bíznak a csíksomlyói Szűzanyában”. Egy 50 éves férfi a sikeres házasság reményével magyarázza ezt a fajta rítust, szerinte azért mennek a fiatalok a Szűzanyához, hogy a segítségét kérjék.

## Összegzés

Mindezek alapján elmondható, hogy a csíksomlyói rítus példa a népi vallásság formai, ideológiai változására, változataira. S egyben példa a vallásosság, spiritualitás határaitra is, hiszen a szent tér, a kegyszobor felkeresése nem minden esetben kizárólag vallásos motivációkkal indokolt. A 90-es évekig a rítus egy olyan, a közösség által is elfogadott stratégiának számított, amely a profán asszonnyá avatáshoz vagy a szükségkereszteléshez hasonlóan, lehetőséget kínált a marginális élethelyzetekből való kilépésre. Napjainkban viszont teljesen másként értelmezik ezt a rítust. Az eljegyzési gyakorlat szerves részévé vált. Beszélhetünk egyfajta divatról, normakövetésekről is. A csíksomlyói eljegyzés példa a hagyományok kitalálására is, amelynek folyamata során egy korábbi kulturális minta újraértelmezése által, a Mária-tisztelet, a búcsújárás népi és egyházi elemeinek adaptálásával hoztak létre és működtetnek egy kortárs elvárásoknak és igényeknek megfelelő eljegyzési hagyományt. Dolgozatomban egy sajátos gyimesi eljegyzési stratégia több komponensét kívántam megvilágítani a népi vallásosság és a helyi társadalom kontextusában.

## Irodalom

ANTAL Imre

- 1983 *Udvarlás és leánykérés Gyimesben*. In: Kós Károly–Faragó József (szerk.) *Népismereti Dolgozatok*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 146–147.

BARNA Gábor

- 1993 *Moldvai magyarok a csíksomlyói búcsún*. In: Halász Péter (szerk.) *„Megfog vala apóm, szokcor kezemtől...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Budapest: Lakatos Demeter Egyesület, 45–61.

BÁLINT Sándor

- 1944 *Boldogasszony vendégségében*. Budapest: Veritas Könyvkiadó.

BÁLINT Sándor

- 1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból. I–II*. Budapest: Szent István Társulat
- 1983 *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom*. Budapest: Szent István Társulat.

BÁRTH Dániel

- 2007 Avatottak és avatatlanok. Szempontok az asszonyi tisztátalanság mentalitástörténeti kérdéseinek vizsgálatához. In: Pócs Éva (szerk.) *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Budapest: Balassa Kiadó, 83–96.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

- 2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközépleken. In: Pócs Éva (szerk.) *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Budapest: Balassi Kiadó, 97–135.
- 2008 Keresztelő Gyimesközépleken. In: Pócs Éva (szerk.) *„Vannak még csodák...” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben. I.* Budapest: L'Harmattan Kiadó, 122–173.

FRAUHAMMER Krisztina

- 1999 *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve*. Szeged: JATE Néprajzi Tanszék (Devotio Hungarorum 6.)
- 2009 Szemben a feledéssel. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése. Doktori (PhD) értekezés. Kézirat.

HOPPÁL Mihály

- 1970 *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest: MRT TK, 14–34.

KAJÁRI Gabriella

- 2008 Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközépleken. In: Pócs Éva (szerk.) *„Vannak csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór*. Budapest: Balassi Kiadó, 97–237.

KÁPOSZTÁS Béla

- 2008 Készület és ünneplés. A jegyeskurzus mint a házasságkötés ünneplésének minőségét alapozó és elmélyítő lelkipásztori alkalom. *Præconia III.* 61–74.

MOHAY Tamás

- 2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Pócs Éva

- 2008 *„Rajtunk is történt csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről*. In: Pócs Éva (szerk.) *„Vannak csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór*. Budapest: Balassi Kiadó, 299–374.

SZÉKELY László

- 1995 *Csíki áhitat. A csíki székekelyek vallási néprajza*. Budapest: Szent István Társulat.

TÁNCZOS Vilmos

- 1990 *A csíksomlyói kegyhely története*. Sepsiszentgyörgy: Európai Idő Kiadó
- 1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In: S. Lackovits Emőke (szerk.) *Népi vallásosság a Kárpát medencében I.* Veszprém: VEAB–Caritas Transsylvania, 136–158.

VÖRÖS Gabriella

- 2005 *A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói búcsúban.* In: Feischmidt Margit (szerk.) *Erdély-(de)konstrukciók.* Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum, PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 69–83.

BALATONYI, JUDIT

## THE ROLE OF THE MIRACULOUS STATUE IN CSÍKSOMLYÓ IN THE WEDDING RING CEREMONY OF THE CSÁNGÓS

In the present paper I examine the organization of a special wedding ring ceremony of the Csángós, held at the statue of the Virgin Mary in Csíksomlyó (Romania). The rite is in practice since the 1970s, but in the middle of the 2000s its function has changed significantly. 10–20 years ago the Csángós considered this rite as an abnormal strategy of deviant people – for instance of those living together without being married. In a sense, this ceremony was analogous to “official” church weddings, that is, the young couple exchanged rings and vows, but – as it has always been a kind of “makeshift” – without the presence of any priests or witnesses. Until the middle of the 1990s the main/most important/basic function of the practice was to enable deviant people to emerge from their marginal position and get a new social status. Nowadays this ceremony is usually referred as a kind of traditional betrothal; moreover the Csángós attribute important religious meanings and improver-modernizing function to it – not to mention its economic aspects.

## AZ ÚJMISE ÉS A PAPLAKODALOM\*

Tanulmányomban az újonnan felszentel pap első önállóan bemutatott szentmiséjét, az újmiséét és a hozzá kapcsolódó rítusok, szokások körét mutatom be, külön kiemelve egy ma már kevés helyen meglévő ünneplési módot, a paplakodalmat.

### Kutatástörténeti előzmények

Az újmise kutatásával a magyarországi vallási néprajz még nem foglalkozott, ezért a téma szakirodalmi előzményei sem nagyon lelhetők fel. Az általam tanulmányozott liturgiátörténeti munkák inkább a papszenteléssel foglalkoznak, az újmiséét épphogy csak megemlítik. Kutatásaim során mindössze két olyan munkával találkoztam, amelyek megemlítik az újmise és paplakodalom szokását.

Az újmise liturgiájának középkori forrásokban való felbukkanásával Radó Polikárp foglalkozott. Kutatásai szerint az újmise már a középkor óta az egész egyházközség ünnepe. Az újmise első feljegyzésével 1456-ból találkozunk: „A teti premontrei breviárium kéziratos kódexében bejegyezve találjuk egy Fráter Thomas nevű premontrei feljegyzését, hogy 1456-ban „Missam nouam officiauit”, újmiséjét ünnepelte; egy másik egyetemi könyvtári kódex szerint 1469-ben Lócsán Aranyasi Gellértfi János „énekelte Isten nevében újmiséjét.” A Nemzeti Múzeumnak egy kódexében pedig szép szentbeszédet találunk, amelyet 1463–1476 között Esztergomban írtak, hogy az újmiséés tiszteletére a templomban elmondják.”<sup>1</sup>

Radó Polikárp mindezekén kívül szinte forгатókönyvét adja egy első misének. Leírja, hogyan történik a templom újmiséére való feldíszítése, hogyan kéri ki az újmiséés papot, hogyan zajlik az újmise, az azt követő áldásosztás, s megemlékezik az egész ünnepi alkalmat záró újmiséés ebédre is. A leírásban szerepet kapnak azok a mozzanatok, amelyek egy-egy világi lakodalomnak is sajátosságai: vendégek hívogatása, újmiséés kikérése és elhozatala, lakoma, kaláccsal és borral való köszöntés. Ezeket a mozzanatok mind a hozzá illő szövegekkel együtt közli a szerző, megjelölve a forrásokat, amelyekből származnak.<sup>2</sup>

Radó Polikárpon kívül Bálint Sándor foglalkozott az újmiséével s annak kapcsán a paplakodalommal. Írásaiban megemlékezik egy szegedi<sup>3</sup> s egy jászberényi<sup>4</sup> újmisééről s egyúttal a paplakodalomhoz kapcsolódó szokásokat is leírja:

\* A tanulmány az OTKA K68325 pályázata támogatásával készült.

<sup>1</sup> RADÓ 1949. 1.

<sup>2</sup> RADÓ 1949. 1.

<sup>3</sup> BÁLINT é. n. 1.

<sup>4</sup> BÁLINT 1938. 49.

„a primícia ünnepi költségeit a XVIII. században a város vezetősége fődőzte. Az volt a nyilvánvaló elgondolás, hogy ez áldást hoz a hívek közösségére. Később, még századunk elején is a szegénysorsú szegedi kispapok szentelésük előtt jómódú, jámbor asszonyt választottak maguknak keresztanya gyanánt az idősebb rokonok, vagy ismerősök közül. Olykor ezek maguk is ajándékoztak, különösen ha nem volt gyermekük. Az ilyen asszonyok azután gondoskodtak a föl-szentelendő pap szükségleteiről (ruha, fehérnemű, bútor, kehely), továbbá az újmises vendégség, helyi szóval paplakodalom költségeiről. A papkeresztanya és férje, a papkeresztapa újmise alatt a pap szüleivel együtt a szentélyben foglalt helyet [...] A 19. században még az ezüst- és aranymisés papok is választottak a jubileum emlékeztérére keresztapát, esetleg keresztanyát maguknak.”<sup>5</sup>

Radó Polikárp és Bálint Sándor művein kívül nem találtam más olyan magyar szakirodalmat, amely kifejezetten az újmisével illetve a paplakodalommal foglalkozott volna. Lonovics József<sup>6</sup>, Mihályfi Ákos<sup>7</sup>, Várnagy Antal<sup>8</sup> liturgiátörténeti munkáiban vannak ugyan utalások az újmisére, a paplakodalom jelenségéről azonban egyikük sem tesz említést. Lonovics a primícia eredetére világít rá, Mihályfi és Várnagy pedig az újmiséhez kapcsolódó áldások szerepét emeli ki.

## Fogalmak meghatározása

A Liturgikus Lexikon a következőképpen határozza meg az újmisé: „Az újmise az újorán felszentelt pap első, ünnepélyes keretek közt bemutatott miséje. (Valójában a második, mert szenteléskor már együtt misézett a szentelő püspökkel.) Az újmisé régi szokás szerint az újmises pap a származási helyén tartja helyi plébános vagy más (idősebb) pap segédkezése mellett. Ezt a paptestvért manuduktornak (kézvezetőnek) mondják. Vannak olyan helyek, ahol a hívek az újmisést házból körmenetileg kísérik a templomba. Ezen a misén a szülők, a testvérek, a szűkebb rokonság és az esetleges jótevők két szín alatt járulhatnak szentáldozáshoz. A mise végén van az újmises áldás, mely a szokásos feltételekkel teljes búcsúval jár. Szokás az újmises emlékképek kiosztása is.”<sup>9</sup>

Az újmise mellett a latin primícia kifejezés ill. az első mise is ismert, a leg-többen azonban az újmise kifejezést használják, mivelhogy „...valami új, új pap mutatja be új helyen [...] Kegyelemekben új [...] Frissen felszentelt ember az tele van [...] lelkesedéssel meg a Szentlélek el kell, hogy töltsen azzal a tüzellel, amivel kimegy az emberek közé, hogy papként szolgáljon” – fogalmazta meg egy beszélgetőtársam. Egy másik adatközlőm szerint azért is találóbb az újmise kifejezés, mert: „Ebben benne van, hogy ez az első, és ennek a lényege, hogy a föl-szentelt pap, mint zsenge hajtás áll ott a keresztény közösség és az isten színe előtt és ő maga mutatja be a legszentebb áldozatot az újmisében.”

<sup>5</sup> BÁLINT É. n. 2.

<sup>6</sup> LONOVICS 1857. 336–342.

<sup>7</sup> MIHÁLYFI 1921.

<sup>8</sup> VÁRNAGY 1993. 166.

<sup>9</sup> VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 251.

Ezzel szemben Lonovics József munkáiban leginkább a primícia kifejezéssel találkozhatunk: „miként neveztetnek a gyümölcsök s természetmények elsőjéi, vagyis zsengélyi, melyeket Moyses rendeletéből mindenki az Úrnak tartozott feláldozni.”<sup>10</sup>

A fent leírtakból világossá válik, hogy az újmise az a szentmise, amelyet az újonnan felszentelt pap ünnepélyes keretek között a szülőhelyén mutat be, s amelyet gazdag szokássor övez. Én ebből a szokássorból a továbbiakban egyetlen elemet, a paplakodalmat emelem ki és mutatom be.

Főképp a dél-alföldi területeken használják a paplakodalmat, paplagzi kifejezést az újmisé követő, sokszor hajnalig tartó táncos-zenés mulatságra. Bálint Sándor erről így ír: „[A paplakodalmat] az újmisé pap ünnepélyes bevonulása a templomba, a primícia és utána vendégség. Az újmiséért processzió szokott menni a templomból a zöldággal díszített szülői házhoz. Itt a manuduktor felszólítja, hogy el lévén jegyezve az Anyaszentegyháznak, Üdvöztőnk intésére válják meg atyái házatól és siessen új hajlékába. Előbb azonban csókolja meg szülei kezét és köszönje meg nevelésüket. Ezután a koszorúslányok felvirágozzák, majd az egész násznép a templomba kíséri. A primícia (újmise) után díszebéd szokott lenni, ahol a múlt században muzsikások is voltak és végül a fiatalság táncra is pördült.”<sup>11</sup>

Gyűjtéseim során a paplakodalmat fogalmát és az újmise megünneplésének ezt a módját egy adatközlőm a következőképpen foglalta össze: „Főleg az a falu, ahol én voltam [...] Harminc évig nem volt primícia. Most tessék elképzelni, hogy addig csak lagzik voltak! Az emberek akkor hogyan tudnak viszonyulni egy primíciához, egy újmiséhez, a szentmisét követő ünnepséghez? Csakis úgy tudnak viszonyulni, mint ahogy egy lakodalmhoz.” Egy másik meglátás szerint: „...a templomba a szülők áldásával kísérik a vendégek az újmisé [....] Párnán egy koszorút is alkalmaztak, jelképezve, a jézusi út kereszthordozást is jelent.”

Az ország egyéb területein a paplakodalmat kifejezés nem használatos, maga a jelenség azonban ismert. Az ország több megyéjében is (pl. Nógrád, Somogy) máig élő hagyományként lakodalmak keretében ünneplik az újmisé, az egykori paplakodalmat világi lakodalmakat idéző szokásai azonban mára már elmaradtak, megkoptak.

## Az újmise és a paplakodalmat kapcsolata

Radó Polikárp és Bálint Sándor leírásaiból kitűnik, hogy a 20. század első felében az újmise és a paplakodalmat még szorosan összeforrt, pontosabban a lakodalmi mozzanatok nem csak az újmisé követő ebédre voltak jellemzőek, hanem ezek foglalták keretbe az újmisé és az azt követő profánabb ünnepséget.

Az újmisé követő vendégséget, agapét öskeresztény gyökerekre vezetik vissza. Egy beszélgetőtársam ezt így fogalmazta meg: „Az utolsó vacsorából ered,

<sup>10</sup> LONOVICS 1857. 337.

<sup>11</sup> BÁLINT 1957. 270.



illetve az őskereszténységből. Jézus az utolsó vacsorán, amikor a kenyeret s a bort felajánlotta és szétosztotta az apostoloknak, az egy lakoma keretében történt [...] A keresztény hagyományokban is nagyon jelentős és minden ilyen ünnepnek része a lakoma.”

Beszélgetőtársaim szerint az újmisést követő szeretetlakomára (ebédre, vacsorára, paplakodalomra) azért van szükség, mert miután a lélek a szentmisében megkapta táplálékát, a testet is táplálni kell, mivel a kettő – a test és a lélek – szorosan összetartozik. Mindezt nagyon jól összefoglalta egy plébános, aki hangsúlyozta: a szellem, a lélek és a test szorosan összekapcsolódik s ennek értelmében a kultúra, a templom és az étel, amelyek az ember három „síkját” kielégítik, egyformán fontosak.

Azt azonban ma is hangsúlyozzák, hogy az újmisést követő ebédek, vacsorák, paplakodalmak nem vehetik át a központi szerepet, nem kerülhetnek előtérbe.

Ez a lakoma lehet egy egyszerű újmises ebéd, családi, rokoni, baráti körben, vagy lehet egy egész estés, éjszakát betöltő táncos-zenés mulatozás, azaz paplakodalom.

Radó Polikárpnak a már említett írásában<sup>12</sup> lakodalmi mozzanatok kísérik az ünnepet az újmises kikérésétől egészen az újmises ebéd befejezéséig. A szerző azonban hangsúlyozza, hogy az általa lejegyzett szokássor már csak faluhelyen él, városokban le kell egyszerűsíteni. Az újmise szentségi része után kerül sor az újmises ebédre, ahol ugyancsak előtérbe kerülnek a lakodalmi mozzanatok. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy az újmises ebéden arra kell törekedni, hogy az ünnepség ne veszítse el szentségi jellegét, külsőségeiben ne legyen egészen világi lakodalom jellegű. Elgondolása szerint ez imával érhető el.

Mára a paplakodalom szokása – legalábbis az általam vizsgált területeken – átalakult. Teljesen elmaradtak belőle a kikérés, elhozatal mozzanatai, és az újmisést követő vacsora lett az, ami átvette a lakodalmi szerepet, itt jelennek meg a világi lakodalmakban is meglévő szokások.

Az újmiséhez kapcsolódóan jó néhány olyan mozzanat, rítus, szokás van, amely mind az újmises, mind a hívő közösség részéről különös jelentőséggel bír. Ezek közül most csak kettőt emelnék ki. Az újmise kapcsán fontos szerep jut az újmises szentképeknek, amelyek kizárólag erre az alkalomra készülnek. Hátlapjukon szerepel az újmises jelmondata, az az – általában szentírási – idézet, amelyet a fölszentelt útravalóul választ. A szentképeket a szentmise végén osztják szét a ministránsok a hívek között. Az újmises szentképek egyrészt „szent emlékként” töltik be funkciójukat, másrészt könyvjelzőként is használatosak.

Ugyancsak jelentős szerepet tölt be az újmisen elhangzó áldás szövege. Kétféle áldásról beszélhetünk: A szentmise legelején a szülők egy áldásszöveg kíséretében bocsátják útnak fiukat, mintegy átengedve őt az egyháznak. Ez az áldásfajta ma már nagyon ritka, ugyanúgy, mint ahogy nem ismert az újpap atyai házból való kikérése sem. A korábbiakban ez a két mozzanat szorosan összefüggött egymással. Jóval elterjedtebb – sőt kötelező szokásként él – azonban a hívek és paptestvérek megáldása a szentmise végén. Ennek az áldásnak a népnagy jelentőséget

<sup>12</sup> RADÓ 1949.

tulajdonít, máig él körében az a mondás, hogy „egy újmiséért érdemes egy csizmát elkoptatni.” Azt azonban már Mihályfi is hangsúlyozza könyvében, hogy a búcsú elnyerése magához az újmiséhez s nem az újmisés áldáshoz kapcsolódik.

## A paplakodalom helye és szerepe az újmisés ünnepségben

A hagyományos társadalomban az emberek különböző szerepeket töltenek be, ezeket a szerepeket a közösség szentesíti, ő fogadja el az egyén új szerepét. Ilyen szerep a férjé vagy felesége, de ilyen a papé is.

A népi értelmezés szerint a pap szentelése során az egyházzal, Krisztussal köt házasságot. A házasságkötés pedig lakodalommal jár, ezért rendeznek a felszentelt számára világi lakodalom helyett paplakodalmat. Mivel egy pap életében a házasságot a cölibátus helyettesíti, valamilyen módon pótolni, kompenzálni igyekeznek az ebből származó hiányt. A kompenzáció ugyanis nem más, mint az ember életében fellépő hiány, elveszett érték valamilyen módon való pótlása, helyettesítése.

A népi felfogás szerint a felszenteléskor a pap házasságra lép Istennel. „Igazából ez egy esküvő. A pap elkötelezi magát Istennek, Jézusnak, az egyház mellett s ezt ünnepeljük a lakodalomban” – mondta az egyik paplakodalmat tartó plébános. Ezért a paplakodalom lényegét tekintve sokban hasonlít a világi lakodalomhoz: „A pap Isten szolgálatára kötelezi el magát, a házastársak ezt közösen élik meg. Mindkettőt Isten adja, mindkettőre Ő hív meg és adja rá áldását. Mindkettőben önmagunk odaajándékozása valósul meg. [...] Tehát a szív odaajándékozása a szeretet lényege, válasza, Ez feltétel nélküli végleges odaadást jelent. Forrása Isten ki nem apadó szeretete. Ennek a megünneplése a lakodalom otthonosságában történik, amelynek van ereje meghívni boldog vagy esetleg kevésbé boldog, különféle bajokkal küszködő embereket is.”

A hiány valamiféle pótlása, kompenzálása nem ritka a néphagyományban, gondoljunk csak a Kunt Ernő által bemutatott halott lakodalmára: „... népünk vélekedése szerint az ember élete a házassággal s a következő nemzedékről való gondoskodással válik igazán teljessé. A házasulandó korban bekövetkező halált tehát ilyen szempontból is nagy veszteségnek tekinti, igyekszik valamiképpen enyhíteni. Az idő előtt, házasulandó korban elhunyt lelke nem nyughat, veszélyessé válhat, mivel korai halála megakadályozta abban, hogy betöltse az ember hivatását? Megházasodjon s családot alapítson. Így, mintegy a lélek megnyugtására – mivel általában már készültek, gyújtottak lakodalmára, reászánakoztak –, ellakják a halott lakodalmát.”<sup>13</sup>

A halott lakodalmának esetében – csakúgy, mint a paplakodalomnál is – számos lakodalmi mozzanattal találkozhatunk. A halott – ugyanúgy, mint a pap – a néphit szerint Jézussal lép házasságra, s ezt fejezi ki általában a halottat búcsúztató szöveg is.

<sup>13</sup> KUNT 1925. 180.

## A mai paplakodalom

Korábban már szoltam arról, hogy a mai paplakodalmak másképp szerveződnek, a lakodalmi jelleg csak az ebédben, vacsorában jut kifejezésre. Utaltam arra is, hogy a paplakodalmat mindig valamilyen világi lakodalom mintájára szervezik.

Ennek az eseménynek a lakodalmi jellegét az elmondások szerint ma a több fogásból álló menü, a zene és a tánc (ez utóbbit külön hangsúlyozták) adja meg. Ehhez hozzájárulhatnak még olyan mozzanatok, amelyek kifejezetten a lakodalmakra emlékeztetnek.

A legtöbb újmises ebéd esetében van ugyan valamiféle háttérzene, ez azonban inkább csak aláfestésként, hangulatkeltőként funkcionál. A paplakodalom esetében azonban a zene és a hozzá kapcsolódó tánc központi szerepet kap, így kerül hangsúlyos helyzetbe a lakodalmas zenekar is. Az ő feladata a megfelelő hangulat megteremtése és folyamatos fenntartása. A zene a világi lakodalmakon is ismert lakodalmas zenétől semmiben sem különbözik.

A paplakodalmon meglévő tánc az, ami leginkább megosztja a közvéleményt ezzel az eseménnyel kapcsolatban. Sokan ugyanis – főként a plébánosok – a táncot nem tartják az alkalomhoz illőnek, s arra hivatkoznak, hogy a papok és kispapok esetében ez nem illik. S akinek nem tetszik a paplakodalom, főleg a tánc miatt nem tetszik.

Minden lakodalomnak van ugyan egy megszokott modellje, ennek realizálása azonban már egyéneként eltérő lehet. Éppen ezért nem találunk két egyforma paplakodalmat sem.

A legnagyobb meglepetést számomra a gyűjtés során az egyik paplakodalomkor behozott „menyasszonyi torta” jelentette. A tortát – a forgatókönyv szerint – éjjélkor fel is vágták volna, erre azonban nem került sor.<sup>14</sup> Kezdetben magam sem tudtam, hogyan magyarázzam ezt a tortát s végül az újmises volt a segítségemre. Ő ugyanis elmondta, hogy ez egy szép szokás, s ezt ő meg akarta tartani. Magán a paplakodalmon az újmises szónok mutatott rá, hogyan is legalizálható a „menyasszonyi torta” helye a paplakodalmon. Elmondása szerint Délvidéken az a szokás – mivel a lakodalom elképzelhetetlen menyasszonyi tánc nélkül -, hogy a paplakodalomban a menyasszonyt a torta helyettesíti, azon egyszerű összefüggés miatt, hogy mindkettő – a menyasszony és a torta is – fehér.<sup>15</sup> Ebben az esetben tehát a menyasszonyi táncot a torta behozatala és felszeletelése helyettesítette volna.

Szintén lakodalmi szokás az ajándékok nyilvános prezentációja. Igaz, erre nem csak a paplakodalmakon, hanem az egyszerű újmises ebédek során is sor kerül. Úgy gondolom azonban, hogy mégis a paplakodalom során válik igazán

<sup>14</sup> Ennek csupán az volt az oka, hogy az ünnepség során nem fogyott el a többi sütemény, s ezért a tortát nem akarták megkezdni. Másnap azonban felvágták, s a vendégek kaptak belőle útravalóul.

<sup>15</sup> Volt még egy alkalom, ahol szintén jelentős szerepet kapott a torta. Ez azonban egy egyszerű újmises ebéd során történt, amikor is az újmises édesanyja egy égetett cukorból készült, templomot ábrázoló tortát ajándékozott meglepetésként a fiának. Az égetett cukorból készült torta ugyancsak sok lakodalom fontos kelléke.

fontossá ez a jelenség. Főként – mint ahogy azt tapasztaltam is – ha az ajándékozást egy vőfélyhez hasonló szerepű specialista közvetítheti is. Ilyen specialista egyetlen egy esetben szerepelt, ekkor viszont az egész ebéd szervezése az ő feladata volt, s az ő ügyességét dicsérte a számos lakodalmi mozzanat megléte is.

Ugyancsak lakodalmi szokás az, hogy az ünneplésről távozók egy dalt kérnek a zenekartól az ifjú pár részére. A paplakodalom esetén az eltávozók szintén egy dallal köszöntötték az újmisést. Elmondásuk szerint azért, mert egyrészt ez is egy szép szokás, másrészt pedig hozzájárul a jó hangulat fokozásához. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a mi esetünkben ez a szokás nem érvényesült igazán, mert csak kevesen tették meg, hogy távoztuk alkalmával dalt küldtek az újmisésnek.

Meg kell említenünk a paplakodalom során elhangzó köszöntéseket, köszöntőket is. A paplakodalom – kötetlenebb volta és hosszú időtartama miatt – lehetővé teszi, hogy bárki köszöntőt, köszönetet mondjon. Ezzel a lehetőséggel azonban általában csak az újmisés, a szülők, a plébános vagy az ünnepi szónok él. Gyűjtésem során én legalábbis ilyen esetekkel találkoztam. Az itt elhangzó beszédek sokkal személyesebb jellegűek, mint az újmisés prédikációk, szerkezetük lazább, több bennük a rögtönzés. Azonban ezek is többnyire az újmisésről, a papi hivatásról szólnak személyesebb hangnemben.

Végezetül pedig egy olyan mozzanatot szeretnék kiemelni, amelyet a szervezők szintén egy lakodalomból lestek el. Igaz ugyan, hogy itt hivatalosan újmisés ebédéről s nem paplakodalomról volt szó, én mégis a paplakodalmak közé soroltam ezt az ebédet, mivel számos lakodalmi mozzanatot tartalmazott. Ezen az ebéden jókívánság-cédulákat készítettek az újmisés számára, amelyekre bármilyen idézet, vers, fohász, köszöntő szöveg rákerülhetett, s amelyeket aztán lufikkal együtt engedtek a levegőbe, miután az újmisés elolvasta a rá vonatkozó jókívánságokat.

A paplakodalmak tehát abban is különböznek az egyszerű újmisés ebédektől, hogy egy ilyen esemény során a szervezők különböző műsorszámokkal szórakoztatják az ünneplő közönséget. A paplakodalom ugyanis időben jóval hosszabb, mint egy egyszerű ebéd, s a fogások közti szüneteket érdekessé kell tenni. A műsorszámok a szórakoztatáson kívül egyéb funkciót is betöltenek: hozzájárulnak ahhoz, hogy a jelen lévők közösségé kövacsolódjanak.

Az ilyen eseményeket többféle igény hozza léte. Az egyik ilyen legalapvetőbb igény a szórakozás igénye. A papszentelés és az újmise az újonnan felszentelt rokonságának is az ünnepe, s az ünnepséghez mindig hozzátartozik a mulatás, a jókedv, a vidámság. Mindezek pedig egy lakodalom keretei között adóttak a leginkább. Egyik káplán beszélgetőtársam hangsúlyozta is, hogy ő azért rendezett paplakodalmat, mert úgy látta, a környezetében erre van meg az igény. Egy kötetlen, vidám együttléte szeretett volna, s ezt ő egy paplakodalom keretein belül látta leginkább megvalósíthatónak.

A másik igény a megszokás. Az emberek ugyanis nem tudják elképzelni, hogyan lehetne egy pappá szentelést (ami esküvőnek feleltethető meg) megünnepelni, hisz környezetükben ezidáig csak "normális" esküvőket láttak. Éppen

ezért lakodalmat rendeznek a papnak is. Itt tehát a hagyományápolás és a kompenzálás igénye szorosan összekapcsolódik.

Azt azonban hangsúlyoznom kell, hogy az a paplakodalom, amit ez az igény hoz létre, sokszor nem is igazán éri el a célját, mert nem válik igazán oldott és örömteli együttlétté. Az emberekben ugyanis valahol az van legbelül, hogy ez ugyan egy lakodalom, de mégsem az.

Összegzésként elmondható, hogy a paplakodalom jelensége egy sajátos újmises ebédnek vagy vacsorának tekinthető. Az újmisést követő agapé, vendégség profán jellege leginkább egy ilyen ünnepség kereteiben bontakozik ki, holott a kettő – mint ahogy arra korábban már utaltam – szorosan összekapcsolódik egymással. Szimbolikus aktus, misztikus menyegző, annak a személynek a menyegzője, akinek nem „jut” világi lakodalom.

## Irodalom

BÁLINT Sándor

1938 *Népiünk ünnepei*. Szent István – Társulat, Budapest.

é. n. *Régi szegedi újmises hagyományok*. h. n.

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás*. Gondolat Kiadó, Budapest.

LONOVICS József

1857 *Népszerű egyházi archeológia*. Bécs.

MIHÁLYFI Ákos

1921 *Az emberek megszentelése*. Szent István Társulat, Budapest.

RADÓ Polikárp

1949 *Újmise. Az első szentmise rendje és szokásai*. Budapest.

VÁRNAGY Antal

1993 *Liturgika*. Lámpás Kiadó, Abaliget.

VERBÉNYI István – ARATÓ MIKLÓS Orbán

1989 *Liturgikus Lexikon*. Ecclesia, Budapest.

## THE FIRST MASS AND THE "PRIEST'S WEDDING FEAST"

The first mass can be interpreted as a rite of passage. While it is true that the actual initiation takes place at the ordination, it is together with the first mass that the ordination of a priest acquires its full meaning. At the first mass the community receives the priest and legitimizes his activity, because on the occasion of ordination the priest "only" becomes a member of the church. But we must not forget that before ordination and the first mass there are two other important steps in the life of the novice that lead up to this rite of reception – entry to the seminary and ordination as deacon.

Many customs contributing to the pomp of the occasion are associated with the first mass said independently by the newly ordained priest.

In many places the ordination of a priest is accompanied by the phenomenon known as the "priest's wedding feast", that can be regarded as a kind of first mass lunch or supper. The sacral part of the first mass – the church ceremony itself, holy mass – and the agapé that follows are related in a special way. The two are completely intertwined and together give the first mass its special character. The "priest's wedding feast" is a symbolical act, a mystical marriage, the wedding feast of a person who will not have a secular wedding feast. However, nowadays in many places the event is held mainly to satisfy people's desire for entertainment.





VALLÁS ÉS IDENTITÁS,  
A VALLÁSI IDENTITÁS  
MEGSZERKESZTÉSE





## LELKISÉGI KÖZÖSSÉGEK MINT A SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ MEGVALÓSULÁSÁNAK SZÍNTEREI

A vallási közösségek társadalmi kommunikációban való részvételét vizsgálva mindig konkrétan létező és kommunikáló intézményeket, vagyis az egyházakat<sup>1</sup> lehet csak vizsgálat tárgyává tenni. Az egyház társadalmi kommunikációja három fő szinten<sup>2</sup> zajlik. Az első szintér az, amikor az egyház a társadalmi kommunikáció résztvevőjeként tevékenykedik a társadalmi kommunikáció különböző szinterein. A második esetben maga az egyház jelenti a társadalmi kommunikáció egy sajátos szintjét. A harmadik pedig az a szintér, ahol a transzcendenssel kapcsolatos kommunikáció zajlik, ez a szakrális kommunikáció szintere. Az első két szintén történő megnyilatkozások, események adják az egyház(ak) közéleti kommunikációját. A két szintér vizsgálatával az egyház(ak) nyilvános jelenlétét lehet leírni. A harmadik szintén zajló események, cselekmények azt mutatják meg, hogy az egyes felekezeten belül hogyan alakultak, és alakulnak a transzcendenssel való kapcsolattartás módjai, akár az egyéni, akár a közösségi kommunikációs formákat vizsgáljuk. A három szintér közül sajátosságánál fogva a szakrális szintér az, ami a legkevésbé nyilvánosan működik, emiatt az itt folyó kommunikációról, kommunikatív megnyilvánulásokról alig-alig tudunk valamit. Pedig az itt folyó kommunikáció az, ami a másik két szintén zajló folyamatokra is komoly befolyással bír. A szakrális kommunikáció szintén belül valósulnak meg ugyanis azok a kapcsolatok, amelyek az emberek (hívők) közössége és az Isten közötti kommunikációt jelentik. A keresztény egyházak számára létfontosságú, hogy azokra a hatásokra is figyeljenek, amelyek az ezen a szintén bonyolódó, aktivizálódó kommunikációt jellemzik.

A késő-modern társadalomban a közösséghez tartozás egyre problémásabbá vált, az individualizmus nemcsak az egyéni életutak alakulásában, de a közösségek kialakulásában, fenntartásában és a közösséghez kapcsolódásban is komoly problémát jelent. A közösségek azon túl, hogy segítik a társadalom különböző szinterein való eligazodást, bizonyos felmerülő kérdésekre adandó válaszok

<sup>1</sup> Megállapításaim, elemzéseim, és hivatkozott irodalmak a keresztény egyházakra és vallásra vonatkoznak.

<sup>2</sup> HORÁNYI-SZILCSZL 2001.83. A szintér fogalma a kommunikáció participációs felfogása szerint nem a fizikai térrel van kapcsolatban, ennél sokkal összetettebb. A szintér nem földrajzi értelemben értendő, hanem olyan közegként, amelynek minden eleme (tér, idő, felkészültség) fontos a kommunikációs esemény megvalósulásának szempontjából. A szintér tehát olyan környezet, ahol maguk a kommunikatív aktusok végbemennek. „A kommunikációs szinterek ágensek és felkészültségek olyan strukturált aggregátumai, amelyekben érvényesek bizonyos intézmények (kódok) (és mások nem), a szintér struktúráját pedig az ágensek és a felkészültségek elérhetősége adja” (BÁTORI-HAMP-HORÁNYI 2007)

megerősítésében is komoly szerepet tölthetnek be. Fokozottan igaz ez a vallási közösségekre. Magyarországon a rendszerváltozás után egyre több vallásos mozgalom és közösség jelent meg, és a néhány évvel korábban működő csoportok is megerősítették pozícióikat.<sup>3</sup>

A társadalmi elfogadottság, legitimitás szempontjából a rendszerváltozás magyarázatot adhat arra, hogy miért szaporodtak meg vallási közösségek Magyarországon, de egy másik, sokkal dominánsabb ok is közrejátszik abban, ami ezeknek a közösségeknek a megerősödéséhez vezetett. Erre reflektál Jürgen Habermas azokban az írásokban, amelyek első állomásának Habermas nagy sajtóvisszhangot kapott és elhíresült beszéde tekinthető. Habermas a német könyvkiadók és könyvkereskedők békedíjának átadási ünnepségén Hit, tudás-megnyitás<sup>4</sup> címmel tartott előadásában azt fogalmazta meg, hogy a modern államnak is szüksége lehet a vallás nyelvén megfogalmazott állításokra, mert ezek képesek arra, hogy behozzanak a szekuláris diskurzusba „elfelejtett, de implicit módon hiányolt tudás megmentő” megfogalmazásokat. Korábbi írásaiban a vallásnak a társadalom perifériájára szorulását jósolta. Habermas szerint a szekularizált világban az egyházaknak az a feladata, hogy értelmező közösségek legyenek, amelyek felvállalják az élet értelmére vonatkozó kérdések diszkusszióját. Habermas a vallási hagyományokat azért tartja fontosnak, mert a vallási hagyományokban elraktározódott vallási tudás alkalmas arra, hogy választ adjon az embereknek saját életük élésének problémáival kapcsolatban felmerülő kérdéseire (elhibázott élet, társadalmi problémák, félresikerült egyéni élettervek).<sup>5</sup> Niklas Luhmann szociológusként ugyanerre a következtetésre jut, amikor azt mondja, hogy „... bár a vallás adta válaszok – amint már láttuk – sem mentesülnek minden kívülről megfigyelhető kommunikáció kockázatától, attól, hogy a megfigyelő azonnal felismeri rajta az adott valláshoz való kötődés vakfoltját, ám ez nem teszi semmissé a vallásos kommunikáció egyik legfontosabb funkcióját: az élet értelmére vonatkozó (nem is olyan magától értetődő) kérdés ébrentartását.”<sup>6</sup>

A lelkiismereti mozgalmak, kisközösségeknek búvópatakként vannak jelen az egyházak és a társadalom életében, de kohéziós erejük ennél sokkal nagyobb. Ebben a dolgozatban egy olyan – a katolikus egyházhoz tartozó – ám egyre több református és evangélikus közösséget is elérő – mozgalomról írok, amelynek működése értelmezésem szerint egyértelműen a szakrális kommunikáció színteréhez köthető. Ennek a mozgalomnak a dolgozatban történő bemutatásával az a célom, hogy felhívjam a figyelmet arra, hogy a szakrális kommunikáció színterén működő közösség milyen hatással lehet (vagy lehetne) az egyháznak a másik két színtéren zajló sokszor kritizált kommunikációjára.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Illyés Szabolcs doktori disszertációjában az új katolikus mozgalmakról ír, elemézve ezek kialakulásának társadalmi és politikai hátterét, aztán a mozgalmak vallási értékműködésben való értelmezését végzi el (ILLYÉS 2008)

<sup>4</sup> HABERMAS 2001.

<sup>5</sup> HABERMAS 2002.

<sup>6</sup> LUHMANN 1999. 196.

<sup>7</sup> A kritikával kapcsolatban lásd ACZÉL 2008, GONDA 2008, TOMKA 1996.

„Posztmodern felé hajló társadalmunkban az egy egyház egységét felváltja a sok kis közösség sokfélesége. Ez a közösségek újfajta kommunikációját és az „egység” fogalmának újragondolását igényli” – ezzel a provokatív kijelentéssel kezdte Máté-Tóth András előadását 1999 októberében a *Más-kép* konferencián.<sup>8</sup> Előadásában röviden ismertette Peter Sloterdijk holland filozófus gondolatmenetét, aki opus commune-nak nevezi a társadalmak közösségi meghatározottságát. „Mihelyt magasabb szinten szétesik az opus commune, az emberek csak kisebb egységekben regenerálhatják magukat” – állítja a szerző.<sup>9</sup> A másik irodalom, amelyre Máté-Tóth reflektál előadásában, az Gerhard Schulze *Élménytársadalom* című munkája, amelyben Schulze azt a folyamatot mutatta be, ahogyan a késő-modern társadalmakban a társadalmi és kulturális környezet változásai következtében a mindennapi élet irányításában előtérbe kerültek az esztétikai szempontok, az élmények. Az élménypiac a mindennapi életet befolyásoló tereppé vált. Az élmény – érvel Schulze – azért vált kulcsfontosságúvá a mindennapi élet bonyolításában belül, mert az egyének számára cselekvéseik fő viszonyítási pontjává vált. Ezekben a társadalmakban élő emberek nagy része ugyanis úgy próbálja meg életét alakítani, hogy folyamatosan kellemes, intenzív élményekre tegyen szert. Az emberek az élmények megszerzésének, elérésének érdekében tevékenykednek.

A két könyv, és a könyvekben megjelent két gondolat a közösség válsága és az individualizmus felerősödése mentén kapcsolódik össze, hiszen ahogy Máté-Tóth fogalmaz nemcsak társadalmi, de „az egyházi szférában is egyre csökken az egészért érzett felelősség, az egész egységének a gondolata”.<sup>10</sup> Ezt bizonyítja az a változás, amelyet az egyéni vallásosságban a barkácsoló, vagy válogató vallásosság fogalmával jeleznek a kutatók, hiszen ennek lényege pontosan a saját élményszükséglet kielégítése.<sup>11</sup> És ugyancsak az individualizmus romboló jellegét hangsúlyozza Jean Varnier, akinek saját közösségéről, a Bárkáról írt könyvében olvashatjuk: ... „a közösségbe és a hagyományos értékekbe vetett bizalom elvesztése arra ösztönzi az embereket, hogy ádáz individualizmusban éljenek: örökös harcban azért, hogy feljebb kapaszkodjanak a társadalmi siker létráján, és elegendőek legyenek önmaguknak”.<sup>12</sup>

Máté-Tóth szerint „az egyház vezetése érzékeli és kezelni próbálja azt a törésvonalat, ami a nagy egész politikai egysége és a kis részek élménycentrikus individualizmusa között húzódik”. Máté-Tóth pesszimista hangot üt meg idézett tanulmányában, és arra a megállapításra jut, hogy „az egyháznak meg kell birkóznia azzal a problémával, hogy hagyományos egységteremtő gyakorlata, sőt az egyház egységéről vallott hagyományos tanítása az élménytársadalom posztmodern viszonyait már nem képes kezelni”.<sup>13</sup> Wolfgang Huber inkább az egyházak felelősségét emeli ki, amikor annak a véleményének ad hangot, hogy az egy-

<sup>8</sup> A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete és az Evangélikus Hittudományi Egyetem közös konferenciája 1999. október 28–29. A konferencia előadásait tartalmazó kötet: SZABÓ-TOMKA-HORVÁTH (szerk.) 2000.

<sup>9</sup> SLOTERDIJK 1995 CIT MÁTÉ-TÓTH 2000. 160.

<sup>10</sup> MÁTÉ-TÓTH 2000. 161.

<sup>11</sup> BERGER 2004, TOMKA 1986.

<sup>12</sup> VARNIER 1995.16.

<sup>13</sup> MÁTÉ-TÓTH 2000. 164.

házak nagyon fontos szerepet tölthetnek be az individualizmus és a közösségi lét közötti közvetítésben.<sup>14</sup> Bár részben egyetértek Máté-Tóth András véleményével, mégis inkább a bizakodás felé mozdulnék el a közösségek/individualizmus vitában, és osztoz Huber véleményét, aki szintén bizakodó, bár feltételes módon fogalmaz („tölthetnek be”).

A II. vatikáni zsinat óta a katolikus egyház életével, vallásgyakorlatával kapcsolatban egyre többször lehet olvasni a közösség, és a kommunikáció fontosságáról. Az egyház lényegéhez tartozik, hogy élő, látható szeretet-közösség legyen. A közösségben valósul meg az egyház küldetése. A II. Vatikáni Zsinat óta eltelt időszakban az egyházi diskurzus egyik legizgalmasabb kérdése az volt, hogy hogyan értelmezhető Isten kommunióként (közösségként), és hogyan bontakozik ki ez a kommunió az emberek közötti kapcsolatokban.<sup>15</sup> Ezért vált fontossá annak a kérdésnek a kihangsúlyozása, hogy vajon a kommunikációs folyamatot lineárisan, mechanisztikusan, a közlőnek a befogadó felé irányított közléseként kell-e értelmezni, vagy egészen más feltételekkel. A más feltételek szerint megfogalmazott kommunikáció a közösség kialakulására vonatkozik. A kommunikációs eszközökről közzétett zsinati határozat a kommunikációt a kapcsolatteremtés felől határozza meg. Eszerint a „kommunikáció több mint gondolatok közlése és érzelmek jelzése. Legmélyebb szintjén saját magunk ajándékozása a szeretetben. A kommunikációt a teológusok nem a modern információs technika terminológiája szerint, hanem a szó etimológiájából kiindulva a *communis*, *communio* – a „vele-lenni”, „együtt-létezés”, az „együttesség a szeretet” kifejezés alapján értelmezik. „A *communio*, *communitas*, *communicare* kifejezések alaki hasonlósága, tartalmi párhuzamai alapján következtetéseket vonnak le a keresztény kommunikáció sajátosságait illetően. Eszerint a keresztény istentisztelet szakramentális része, és az egyház lényegi feladatára, küldetésére utaló üzenetátadás, vagyis a *communio* és a *communicatio* egymáshoz igen közel álló jelentéstartalmat tükröznek.”<sup>16</sup> A kommunió, a közösség cselekvésből születik, amely közösséget hoz létre. Ennek csak akkor van értelme, ha a kommunikáció nem közlésként, az embernek önmagáról mások számára adott jelzésként értelmeződik. A közösség a közösséget teremtő kommunikáció előfeltétele, de gyümölcse is. A kommunikáció ilyenfajta értelmezését csak az tudja elfogadni, aki számára a közösségalapú teológiában az a kiindulópont, mely szerint a legtökéletesebb közösség maga a Szentháromság. Isten háromsága egyesülés, találkozás, egy állandó párbeszéd által létrejövő egység.<sup>17</sup> Egy olyan *communio*, amely egy egymással kommunikáló háromságban/hármasságban jön létre.

A fentiekben a közösségről leírtak egy nagyon szűk réteg számára ismertek és elfogadottak csupán. Hogy ez mennyire így van, azt bizonyítja az a 2007–2008-ban készült 1000 fős mintás reprezentatív kutatás, amelyet a Pécsi Tudományegyetem OTKA kutatócsoportja készített. A kutatás a „Vallások és egyházak az Egyesült Európában” címet viselte, és annak feltérképezésére vállalkozott, hogy az uniós

<sup>14</sup> HUBER 2002. 15.

<sup>15</sup> KISS 2001. 202.

<sup>16</sup> KÁDÁR VÖ 1993. 258.

<sup>17</sup> BOROSS 1995, KOZMA 2000.

csatlakozás után milyen vélemények és válaszok mentén gondolkodnak az emberek ma az egyházakról és vallásokról Magyarországon.<sup>18</sup> Az egyház és társadalom kapcsolatát firtató kérdéscsoport első kérdései az egyházak önértelmezéseit tartalmazták. Több meghatározás szerepelt a katolikus egyház önazonosságát meghatározó II. Vatikáni Zsinat megfogalmazásai közül, köztük kettő is tartalmazta a „közösség” kifejezést. Az egyik kijelentés szerint „Az egyház szeretetközösség”, a másik szerint „Az egyház az apostoli közösség utóda”. Az első kijelentésre 1000 válaszadóból mindössze 705 válaszolt a kérdésre. Ebből mintegy harmaduk egyetértett a megfogalmazással, 17% részben igen, részben nem, és 7,8% nem értett egyet. A második kijelentésre 576 fő válaszolt, 63,2%-uk egyetértett, 21,9%-uk részben igen, részben nem, és 14,9% nem értett egyet.

A válaszokkal való egyetértésben leginkább az volt a meghatározó, hogy ki milyen viszonyban van saját egyházával, vagyis a vallásosság mértéke döntő volt abban, hogy ki hogyan viszonyult a kérdéshez. Ahogy a fejezetet kommentáló Bokor Tamás megállapítja, „az egyház önértelmezésének nyelvezete médiumként működik, amelynek révén a hit közvetítése történhet és történik – az önértelmezés valódi forrása azonban nem a szavakban rejlik, hanem a hívek közösségében.”<sup>19</sup> A kérdőív ezen részének kiértékelése alapján az a következtetés vonható le, hogy a II. Vatikáni Zsinat önértelmezései leginkább teológusok, a keresztény értelmiségi réteg számára ismert kifejezések, de a laikus hívők számára kevésbé elfogadottak.<sup>20</sup> Ugyanakkor egy pozitív olvasata is van a kérdéscsoport adatainak, mégpedig az, hogy az egyházhoz formálisan tartozók (az egyház tanításai szerint vallásosak) körében a fenti két állítás magasabb arányban ismert, és elfogadott, mint a teljes mintában lekérdezettek között. Az egyház tanítása szerint vallásos katolikus válaszadók<sup>21</sup> 89% százaléka ért egyet azzal az állítással, hogy az egyház szeretetközösség, és 80%-uk azzal, hogy az egyház az apostoli közösség utóda.<sup>22</sup>

*A szakrális színteret meghatározó kommunikációs formák, csoportok működésével kapcsolatban is elég szomorú adatok születtek.<sup>23</sup> Ha az egyház nyilvános színterein való jelenlét sikerességét vizsgáljuk, akkor eléggé lehangoló képet kapunk ezen közösségek ismertségével kapcsolatban. A lelkiségi mozgalmak közül talán a legkevésbé ismert mozgalom/közösség a Házasság hétvége. Még az egyház belső nyilvánosságában sem igazán ismert, a külső, társadalmi nyilvánosságban pedig csak elvétve jelennek meg ezzel kapcsolatban hírek, tudósítások.<sup>24</sup>*

<sup>18</sup> KÖRPICS-WILDMANN 2010.

<sup>19</sup> BOKOR 2010. 179.

<sup>20</sup> Vö. BOKOR 2010. 178.

<sup>21</sup> Csak a katolikus válaszadókban belül lehetett szignifikáns összefüggéseket feltárni ezen kérdésekkel kapcsolatban.

<sup>22</sup> KÖRPICS-WILDMANN 2010. 169–172.

<sup>23</sup> KÖRPICS-WILDMANN 2010. 237–244.

<sup>24</sup> Egy reprezentatívnak korántsem nevezhető internetes böngészés eredményeképpen (2011. január) a következő gyors statisztika vonható le: A házasság hétvégéről megjelenő hírek 99 százaléka plébániai honlapokon, a házasság hétvéges saját honlapján, illetve az egyház belső színtereihez tartozó médiumokon jelenik meg. Egyetlen kivételt találtam, ez pedig az *Új Nő* című magazin (havilap) válásról szóló számában volt, ahol a családterápia lehetséges módszereként írtak a Házasság hétvégéről. (<http://www.ujno.sk/images/htm/2003/03021.htm>)

A *Házasság Hétvége* HH<sup>25</sup> (ang. *Marriage Encounter, ME*): a házasság ápolásával foglalkozó lelkeségi mozgalom. A házassági közösség ill. a papok, szerzetesek közösségük iránti hivatásának megújításával és újjáélesztésével, a személyes kapcsolat elmélyítésével kíván közreműködni az egyházi élet megújításában. Ezt a célt a hétvégi találkozón három házaspár és egy pap munkaközösségének irányításával kettesben való együtt gondolkodás és bizalmas beszélgetések sorozata szolgálja. A mozgalom lelkesége a házasság szentségében gyökerezik, amit a házastársak a kegyelem forrásaként és sajátos küldetesként fedeznek fel. A kezdeményezés Gabriel Calvo SJ spanyol családi lelkipásztor nevéhez fűződik, aki 1953-ban Barcelonában házassági szemináriumot kezdett. Mozgalomként ennek ellenére az USA-ban terjedt el, ahol a HH módszereit Chuck Gallagher fejlesztette ki. Amerikából 1972 pünkösdjén Suenens bíboros és Guido Heyrbaut lelkipásztor révén vette át a -t Belgium, majd onnan fokozatosan egész Európa. Magyarországon 1983-ban tartottak először HH-t NDK-beli, majd osztrák házaspárok és papok közvetítésével, innen a Vajdaságba, Kárpátaljára, Szlovákiába, 1998: Erdélybe terjed tovább a mozgalom. Nemzeti vezetőségét (egy pap és egy házaspár) 3 évenként választják.<sup>26</sup> A *Házasság Hétvége* mozgalom honlapján a mozgalomra vonatkozó meghatározás inkább a cél felől határozza meg önmagát: „A *Házasság Hétvége* a szentségi házasságban élő házaspárok, valamint papok és szerzetesek számára nyújt megújulási lehetőséget, hogy kapcsolataik nyitottá, új, dinamikus és a szentségeket a hétköznapiakban is megélő szeretetelli kapcsolattá váljanak.”<sup>27</sup>

A *Házasság Hétvége* lelkeségi mozgalom 2009 októberében ünnepelte hazai történetének 25 évfordulóját. Erről az eseményről tudósítást jelent meg a Magyar Kurírban, a Hír TV-ben, és néhány regionális lapban, viszonylag kismértékű volt tehát a nyilvánosságban való megjelenése. Persze, mondhatjuk azt, hogy ez a mozgalom hibája, miért nem gondoskodott/gondoskodik nagyobb nyilvánosságról? Ha a mozgalomhoz tartozók statisztikája felől közelítünk a mozgalom leírásához, akkor ezen számadatok alapján akár nagyobb nyilvánosságot is elvárhatnánk. Magyarországon és a magyar nyelvterületen közel 6000 házaspár, és 300 pap tartozik a mozgalomhoz, ki szorosabban, ki bizonyos távolságot tartva. A mozgalomhoz tartozó közösségek működése Budapesten, és vidéken eléggé eltérő. Míg a Budapesthez tartozó HH-sok egy plébániához kapcsolódóan szervezik találkozóikat, programjaikat, addig a vidéki régiók csoportjai az első hétvége után együtt maradnak.<sup>28</sup> A havi találkozók programja, tematikája változó és szerteágazó, de a legfontosabb, hogy mindig a házastársi kapcsolat kerül előtérbe. A szervezet önfenntartó, adományokból és egyéni befizetésekből működik. A hétvégéket mindig egy-két házaspár és egy pap (szerzetes) tartja. Az ők „kép-

<sup>25</sup> Rövidítése HH – mind a külső, mind belső megnevezés számára ez az elfogadott

<sup>26</sup> Forrás: Magyar Katolikus Lexikon.

<sup>27</sup> Forrás: [www.hazashetvege.hu](http://www.hazashetvege.hu)

<sup>28</sup> Természetesen ez is nagyon sok mindentől függ. A résztvevők lakhelyétől, elfoglaltságától, közösségi elkötelezettségétől. A valóságban a hétvégét általában 10–12 házaspár végzi el együtt, és ebből az elmúlt évek statisztikái szerint 4–5 pár marad együtt. Az évek múlásával előfordul az is, hogy két kisebb létszámú csoport egyesül.

zésük" szintén hétvégi „tréningeken" és workshopokon, team-napokon történik. A szervezetben senki nem kap fizetést, minden résztvevő önkéntes alapon dolgozik. Az önkéntesség valójában az elkötelezett házaspárok küldetéstudatából táplálkozik.

Ahogy dolgozatom bevezetőjében már írtam, nagyon fontosnak tartom ezen közösségek működését, nemcsak a szakrális szintén, de az egyház által „használt" másik két szintén való megjelenésben is. Ahhoz, hogy pontosan lehessen látni, hogy mi is történik a mozgalomban, azt a kérdést kell tisztázni, hogy mitől tartható a házasság hétvégés közösségeken belül bonyolódó kommunikáció szakrális kommunikációnak. Ezzel kapcsolatban három fontos tényezőről kell szót ejteni: az első a mozgalom szakrális mivolta, a második a mozgalom kommunikációs sajátossága, a harmadik pedig a közösségnek a kommunikációban aktivizálható felkészültség előállításában betöltött szerepe. A leírtak reményeim szerint megválaszolják a fő kérdést: a házasság hétvégéhez tartozó házaspárok kommunikációja szakrális kommunikációnak tartható-e?

Katolikus házaspárok esetén a meghívás egyik feltétele, hogy a házasság szentségi házasság legyen.<sup>29</sup> Ha a szakrális kommunikáció felől vizsgáljuk ezt a feltételt, akkor mind az egyén, mind a közösség szempontjából fontos megállapításokat vonhatunk le. A kommunikáció alapjául és céljául szolgáló közösségnek a fenntartásában és működtetésében fontos szerephez jutnak a szentségek mint kommunikációs formák. Gánóczy Sándor a szentség mibenlétét teológusként a kommunikáció felől határozza meg. Saját bevallása szerint nem azért folyomodik ehhez az értelmezéshez, mert a kommunikáció divatos és a mai kor egyik legjellemzőbb vívmánya, hanem ezért, mert „maga a vallás kommunikatív viszony éppúgy az ember és az istenség, mint ember és ember között. A keresztyénségre különleges módon érvényes egy ilyen meghatározás, hiszen istenhite a háromságban egyesülő és egy Istenbe vetett hit, azaz szerinte Isten egyedülálló csereviszony, amelyben az Atya, a Fiú és a Lélek örök és kölcsönös önközlés és önatadás alanyai. Hozzá hivatottak hasonulni a hívek egyéni, egyházi és szentséget ünneplő magatartásukban. A szentségi kommunikáció evlági analógiája annak, ami Istenben magában történik.”<sup>30</sup>

A szentségek szerepét, funkcióját a kommunikációelmélet háromszög modellje alapján (adó-vevő-közvetítő) is lehet értelmezni. A zsinati megnyilatkozások az adó-vevő kérdést állítják a középpontba, több helyen is tárgyalva a kettő viszonyát. Mi egy szentség funkciója, ha egy kommunikációs rendszer eseményeként tekintünk rá? A modell két háromszögből áll, amely arra utal, hogy minden szentségi történésnél kettős kommunikációs rendszer lép életbe. A viszonyok a jelek (signum) és az általuk jelölt titokzatos valóság (res) szintjén jönnek létre. Mindkettő a vevőre, a hívőre, a szentség címzettjére mutat, aki a rendszer két találkozási pontjában (signum-res) áll. A kommunikációs modell alkalmazásával vizuálisan is megjelenik a hagyomány közvetítése: a szentségek az ember üdvös-

<sup>29</sup> A meghívás megtételekor természetesen ez a feltétele az egyházi esküvő (a szentség kiszolgáltatása) meglétére vonatkozik. Az, hogy a házasság megélése mennyiben szentségi (ezzel kapcsolatban lásd LAFONT 2007. 242–246), azt nem a meghívó fél ítéli meg.

<sup>30</sup> GÁNÓCZY 2001.

ségét szolgálják. A szentségi kegyelemközvetítésnek és az ezt hordozó rítusnak az a célja, hogy elérje az embert, a hívőt. Az egyén nem elszigetelten helyezkedik el a csúcson, hiszen egy közösség tagja, amely közösség komplex kommunikációs rendszerként értelmezhető. A közösség felel a közvetítő közegért azáltal, hogy felkészültségeket és szabályokat állít elő, megadja az értelmezési kereteket, de szabad teret is biztosít a kreatív változtatásnak.<sup>31</sup> Korábban a szakrális kommunikációt úgy határoztuk meg, hogy az a transzcendenssel való kapcsolattartás színtere, a házasság szentsége pedig egy olyan kommunikációs forma, amely keretet ad ennek a házastársi kommunikációnak, minden egyes elemében átminősíti azt.

A szentségi házasság megléte az a vonás tehát, amely a mozgalmat a szakrális kommunikáció színtéréhez köti. Ha a házasság szentségére vonatkozó dogmatikai, teológiai meghatározásokra vagyunk tekintettel<sup>32</sup> ezekben a leírásokban legelőször is azzal kell szembesülnünk, hogy a házasság szentségére vonatkozó teológiának, a szentséggel kapcsolatos állásfoglalásnak hosszú története van, és a hagyományban erre a szentségre vonatkozóan az egyes időszakokban más és más voltak érvényben.<sup>33</sup> A Vatikáni Zsinat nemcsak az egyház öndefiníciójával kapcsolatban hozott új meghatározásokat, de az egyház és társadalom, egyház és emberek közötti viszony újragondolásában is. Az újítások között az egyik figyelemreméltó változás éppen a házassági kötelékre vonatkozik. A *Lumen Gentium* a keresztény házasságot az egyház legkisebb gyülekezeti formájaként határozza meg (LG 11). A házasság szentsége a házasságkötés liturgiájában valósul meg, és a felek kölcsönös kifejezésével megkötött szerződés, amelyet a házastársak Isten és a közösség előtt szentesítenek esküjükkel.

„A Házas Hétvége, és az feleségemmel folytatott mély beszélgetések rádöbbenetek, hogy tulajdonképpen húsz év óta nem hallgattam meg őt. Természetesen appercipáltam a szavait, kommunikáltunk egymással, de szavainak igazi üzenetét nem fogtam fel.”<sup>34</sup> A rövid idézetből is kitűnik, hogy a meginterjúvult személy a házastársi kapcsolat megélését, problémáit legtöbbször a kommunikációval hozza összefüggésbe (beszélgetés, meghallgatás, kommunikálás, szavak, üzenet). A Házas Hétvége fő célja a házastársak közötti kommunikáció javítása, megújítása.<sup>35</sup> A kommunikációs készségfejlesztés, a kommunikációs tréningek divattossá váltak Magyarországon is, főként különböző szervezetekben. Míg Amerikában a házaspárok házasságuk javításának érdekében tréningekre, konferenciákra, pár-

<sup>31</sup> GÁNÓCZY 2006. 275–283.

<sup>32</sup> Doktori dolgozatomban a vallás és kommunikáció viszonyáról írtam a zárandoklat jelenségének értelmezésén keresztül. Itt többször kitérek arra az álláspontomra, hogy miért kell beemelnünk kommunikációs vizsgálatokba teológiai írásokat, és definíciókat (lásd KÖRPICS 2009) Ezzel kapcsolatban különösen lásd SCHULTZE 2005.

<sup>33</sup> Ezzel kapcsolatban lásd BEINERT 2004, GÁNÓCZY 2006, LAFONT 2007, VORGLIMMLER 2006.

<sup>34</sup> BODNÁR 2007. 73.

<sup>35</sup> A hétvégeken elhangzó „bevezetőket” nem szakemberek, nem pszichológusok írják. Ugyanakkor a mozgalomban dolgozó önkéntesek nagyon sok munkát fektetnek abba, hogy ezek a hétvégék valójában alkalmasak legyenek a változások előidézésére. A kommunikációkutatók közül talán elég Paul Watzlawick-ra utalni itt, aki a családon belüli kommunikációt vizsgálta (WATZLAWICK-WEAKLAND-FISCH 2008).



terápiára járnak,<sup>36</sup> addig itthon alig-alig találunk példát arra, hogy valaki házasságát, annak kommunikációs hibáit külső segítséggel, ilyen típusú tréningekkel próbálná megoldani.<sup>37</sup> „A Házas Hétvége lelkiség megtanítja beszélgetni a házastársakat: megosztani a másikkal önmagukat, érzéseiket, gondolataikat. Egyetlen hétvége alatt megtanulhatnak alapvető kommunikációs technikákat, és katartikus élményként élhetik meg ennek felszabadító erejét. Az az intimitás, szeretetközösség, amely testi egyesülésükben megvalósul, a beszélgetésben is benne lehet.”<sup>38</sup> Thorday Attila<sup>39</sup> a mozgalmat szintén a kapcsolatok megújítása felől határozza meg, abban látja a mozgalom különlegességét, hogy a házaspárok csakis együtt vehetnek ebben részt.

HH-s szóhasználat szerint<sup>40</sup> az egymás számára való jelenlétnek három útja (kommunikációs szóhasználat szerint három csatornája) van: a dialógus a szellemi, a szexualitás a testi, az imaélet pedig a lelki önátadás útja. A HH-ban használt közkeletű metafora szerint a házastársi kapcsolat olyan, mint egy háromlábú szék, amelynek egy-egy lába a fentiekben említett három kapcsolati forma, a szék támlája pedig a közösség, amely biztonságot ad. A házaspárok az alapozó hétvégén szembesülnek azzal, hogy ezek a csatornák mennyire „bedugultak”, mennyire korrodálódtak házasságuk együtt töltött éveitől, és útmutatást, segítséget kapnak ahhoz, hogy hogyan is lépjenek tovább. A három „széklábról”, ezek sutaságáról, a nehézségekről kapnak a párok vallomásokot olyan házaspároktól, akik már évek óta élnek és gyakorolják a kommunikációnak ezt a három útját. A hatás azért olyan mély és sokáig ható, mert minden pár magára ismerhet ezekben a történetekben, minden pár legalább egy olyan vallomást hall a hétvége során, amellyel azonosságot tud vállalni. Az idegenből, a kívülállóból ismerős lesz, a házastársi kapcsolat, konfliktus olyan mélységeibe tekinthetnek be a párok, amely szinte példátlan még az egymással jó barátságban lévő „civil” házaspárok között. Ez a megosztás lesz a későbbiekben közöttük kialakuló közösség alapja. Mindenki csak úgy válhat jó kommunikátorrá, ha ebben különböző gyakorlatokat, tréningeket végez, illetve ha egy impulzus után tudatosan törekszik arra, hogy megváltoztassa addigi kommunikációs szokásait. A hétvégén elkezdődik a gyakorlás. A párok gyakorlati és módszertani segítséget kapnak ahhoz, hogy megtanuljanak „dialógust” írni, hogy felismerjék érzelmeiket, és hogy megmerjék osztani ezt egymással. A hétvége fontos történései a házastársak között zajla-

<sup>36</sup> Ezzel kapcsolatban lásd CHAPMAN 2009, GRATCH 2007, ROGERS 2003.

<sup>37</sup> Ezt a kijelentés kissé árnyalni kell, hiszen számos városban van már lehetőség arra, hogy a válságban lévő házaspárok szakmai segítséget kapjanak. Pécsen Székely Ilona ferencesrendi nővér hozta létre a Megújulás Családterápiás központot, ahol párterápiákat is tartanak, és több nagyvárosban vannak már olyan pszichológusok, akik párterápiával foglalkoznak. A család problémái egyre nagyobb nyilvánosságot kapnak, de ha a válási adatokat nézzük, még mindig nagyon szomorú statisztikákkal találkozunk.

<sup>38</sup> KIPKE 2000.

<sup>39</sup> A szegedi Hittudományi Főiskola rektorhelyettese, a mozgalomban aktívan működő pap. A vele készült interjút lásd <http://www.keesz.hu/node/1498>

<sup>40</sup> A teapárok nagyon szeretik a hasonlatokat, metaforákat. Már a felkészítés során „mentoraik” is erre biztatják őket a bevezetők megírása során, hogy minél több hasonlat, kép beemelésével beszéljenek érzéseikről, hiszen ez mások számára megkönnyíti a megértést, az azonosulást, az elfogadást, a magára ismerést.

nak, rádöbbenünk a házaspárokat arra, hogy a köztük lévő kommunikáció miért működött rosszul. A szakralitás, a házasság szentségként való megélése itt válik igazán fontossá, amikor is a párok azzal szembesülnek, hogy a köztük lévő kommunikációt hogyan tudják Isten segítségével jobbra tenni. „A házastársi szeretet és élet bensőséges közössége, melyet a Teremtő alapított és törvényeivel körülvevett, a házassági szövetség, azaz a visszavonhatatlan személyes beleegyezés által jön létre. Így az emberi tettekből, amellyel a házastársak kölcsönösen átadják és elfogadják egymást, Isten rendelkezéséből szilárd intézmény keletkezik a társadalom színe előtt is; (*Gaudium et spes* 48/1.) A II. Vatikáni Zsinat a házassággal kapcsolatban az életközösség kölcsönösségére helyezi a hangsúlyt, a házasság minden aktusával kapcsolatban.”<sup>41</sup>

Az egyén által a kommunikációban aktivizálható tudásnak a közösségi meghatározottsága a döntő. A világról egy közösség bizonyos típusú tudásokat állít elő, egy az adott kultúrára vonatkozó ismeret és tudásrendszert. Azáltal, hogy az egyén ezeket a tudásokat megszerzi, közösségekbe kerül azokkal, akik ugyanon merítik a problémák megoldásához szükséges tudásaikat. Ebből a kulturális tudásból nem mindenki részesülhet egyformán, a hozzáférések a társadalmi státuszok, és a résztvevő egyén hajlandóságának a függvényei is. Minden kultúra kialakítja a saját konnektív struktúráját – írja Assman, vagyis az egyének azáltal kapcsolódnak a közösséghez, hogy szimbolikus értelemvilág gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakítanak ki.<sup>42</sup> Ez a kapcsolódás segíti az egyént abban, hogy amikor elköteleződik valami mellett, akkor bizalmat és eligazítást adjon és kapjon. A kultúra konnektív struktúrája folyamatosságot biztosít a múlt és a jelen között, azáltal ahogyan a közösség élményeit és emlékeit megformálja és megőrzi. A közösséggé formálódást a közös tudás konnektív struktúrája adja, amelyet emlékek, értékek és szabályok alkotnak. Az értelmezések számára a keretet pedig nagymértékben a hagyományok biztosítják

Peter Berger szerint a vallások létrejöttét mindig az egyéni élmények határozzák meg, ám ezek az idő múlásával elhalványulnak. Még az első élményt átélők számára is nehéz ennek az élménynek a szubjektív valóságát fenntartani, így aztán a vallási élménye a hagyományban rögzül. A hagyomány az, ami képes a vallási élményt közvetíteni mindazok számára, akik nem részesültek ilyenben, és intézményesíti ezt a társadalom minden tagja számára. Ettől kezdve a vallási hagyomány a mindennapi valóság egy tényévé válik. A vallási hagyomány azon túl, hogy azoknak a pillanatoknak a kollektív emlékezete, amelyekben egy másik, természetfeletti világ megnyilvánult az élmény átélőjének, egyben a társadalmi rend megőrzője is abban az értelemben, hogy megszeli az eredeti élményt. „Amikor az angyalok szólnak” – írja találoan Berger – az élet dolgai elhalványulnak, jelentőségüket veszítik, sőt irreálisnak tűnnek.”<sup>43</sup> A hagyománynak éppen emiatt van kettős szerepe van a társadalmi életben. Egyrészt intézményesít, közvetít, másrészt védelmezi a mindennapi élet elsődleges valóságát azáltal, hogy a tapasztalatokat „megszelídítésével” helyreállítja ennek mindenkorai elsőbbségét.

<sup>41</sup> GÁNÓCZY 2006. 222.

<sup>42</sup> ASSMAN 1999. 16.

<sup>43</sup> BERGER 2007. 213.

A Házass Hétvége alapozó hétvégeje nagyon komolyan végiggondolt forgatókönyvvel rendelkezik. A résztvevő team-párok a közösség által jóváhagyott és kidolgozott tematika alapján írják meg bevezetőiket (mindenki a saját életpéldájával és megélt problémáival tölti fel a kötelező tematikákat), és egy vezető pár ellenőrzi minden egyes mondatukat, és javítja is azokat. A közösség tehát nemcsak a felkészítésben, hanem a tartalmak ellenőrzésében is fontos szerepet tölt be. A bevezetők egy – a 25 év tapasztalatai és korábban kapott anyagok alapján – többszörösen is végiggondolt, és megtervezett ívet alkotnak, melynek az a célja, hogy a párok az egyes témák közös feldolgozásával szembesüljenek saját magukkal, életútjukkal, házasságukkal, és küldetésükkel. A hétvége minden egyes eleme ennek az ívnek van alárendelve. A szertartások, imák, étkezések, és a hétvége csúcspontjaként felfogható záró mise, ahol a párok megújítják házassági fogadalmukat, az adott régióhoz tartozó párokkal együtt, vagyis valójában a közösség színe előtt. A közösség ebben az esetben tehát tanúként van jelen, legitimálja az elhangzottakat.

Ha egy egyház sikeresen akar működni a társadalmi kommunikáció különböző színterein, akkor elengedhetetlen számára a hatékony kommunikáció. Ennek eszköze azonban nem kizárólag a média, hanem elsősorban az, ahogy az egyház mint szervezet működik, ahogy a társadalmi nyilvánosságban megjelenik.<sup>44</sup> Az egyház társadalmi jelenlétét bizonyos, az egyház képviselőjében eljáró személyek nyilatkozatain keresztül, és különböző társadalmi intézmények fenntartása és jó működtetése révén tudja megvalósítani. A médiajelenlét, a pápai és püspöki nyilatkozatok, a folyóiratok, az iskolák, a könyvkiadás, a szerzetesrendek, a kisközösségek, és a hiteles egyéni hívői életutak mind mind a társadalommal való kapcsolat fenntartását szolgálják. Hogy lehet sikeresen kommunikálni? A részt vevő kommunikáció lényegét a különböző társadalmi színtereken, partokban, mozgalmakban, intézményekben való jelenlét biztosítja. Ez csak akkor működik, ha ezeket az embereket az egyház közössége, és intézménye saját hírnökeinek tekinti. A közösség nagy hangsúlyt fektet az mozgalom missziós küldetésére: már az első hétvégén is elhangzik a felhívás, és a kérdés: „Jelek vagyunk a világban” – fogalmazzák meg, és ezzel kapcsolatban azt gondolják végig, hogy miképpen tudják ezt a mindennapokban megélni, és továbbadni. És erre folyamatosan van vállalkozó is. A küldetésstudat azonban nem elég, a jelenlétet a modern kommunikáció eszközeivel fel is kell tudni mutatni, érzékeltetni kell először az egyház saját színterén belül, de egyre inkább, és sokkal többet, mint eddig, a társadalom nyilvános színterein is. Nemcsak a Mária Rádióban kell házass hétvéges párokkal készített interjúkat leadni, hanem ennél sokkal szélesebb tömegeket elérő médiumokban is. A hiteles keresztény ember nyilvánosságban történő megjelenését az egyház és a társadalom közötti kommunikáció szerves részévé kell tenni, és ennek nagyon jó eszközei lehetnek ezek a lelakiségi mozgalmak.

<sup>44</sup> Ezzel kapcsolatban a teológusok részéről is kritika fogalmazódik meg, amelynek középpontjában a krisztusi modell követésének szükségessége áll. Vagyis, hogy az egyház társadalmi jelenlétében is az alapvető az a hitelesség lenne, ahogy Jézus működött és megnyilvánult a saját társadalmi környezetében (vö. Kiss 2001.).

## Irodalom

ACZÉL Petra

- 2008 Gondolatok médiáról, az egyház kampányairól, a megtalált közösségről. *Vigilia*, 2008/9.

ASSMAN, Jan

- 1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.

BÁTORI Zsolt – HAMP Gábor – HORÁNYI Özséb

- 2007 *A társadalmi kommunikáció szerkezete és működése a második modernitás időszakában*. [www.akti.hu/tanulmany/dok/horanyi.doc](http://www.akti.hu/tanulmany/dok/horanyi.doc) (Hálózati közlemény 2007. 06.21.)

BEINERT, Wolfgang

- 2004 *A katolikus dogmatika lexikona*. Vigilia, Budapest.

BERGER, Peter

- 2004 Vallás és európai integráció. 2000, 2004/12.  
2007 Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In: Korpics Márta-P.Szilczl Dóra (szerk.) *Szакrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 203–218.

BODNÁR Zita

- 2007 *Újjászületés*. Dr. Lábady Tamás jogtanárral, volt alkotmánybíróval beszélget Bodnár Zita. Budapest, Kairosz.

BOKOR Tamás

- 2010 Villanások az egyház önértelmezéséről és a hit válságáról In: Korpics-Wildmann *Vallások és egyházak az egyesült Európában Magyarország*. Typotex, Budapest, 173–179.

BOROSS Géza

- 1995 *A kommunikáció teológiája. Lelkipásztor* 1995/12.

CHAPMAN, Gary

- 2009 *A házasság négy évszaka*. Harmat, Budapest.

GÁNÓCZY Sándor

- 2001 Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában. *Mérleg* 2001/37  
2006 *Bevezetés a katolikus szentségtanba*. Bencés Kiadó, 2006

HABERMAS, Jürgen

- 2001 Hit, tudás – megnyitás. *Nagyvilág*, 2001/12.  
2002 Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: Habermas, Jürgen *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HORÁNYI Özséb-P. SZILCZL Dóra

- 2001 Az egyház(ak)ról. In: Buda Béla-Sárközy Erika (szerk.) *Közéleti kommunikáció*. Budapest, Akadémiai, 79–92.

GONDA László

- 2008 Meghívás a hit asztalához. Gondolatok a missziói kommunikáció kérdéséhez. *Mediárium*, 2008 tél-tavasz.

GRATCH, Alon

- 2007 *Ha a férfi beszélni tudna*. Park, 2007

- HUBER, Wolfgang  
2002 *Az egyház a korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása.* Budapest, Kálvin.
- ILLYÉS Szabolcs  
2008 *Új katolikus mozgalmak Magyarországon. Egy mozgalmelmélet gyakorlata.* (kézirat) Interjú Thorday Attilával <http://www.keesz.hu/node/1498>
- KÁDÁR Zsolt  
1993 A keresztény kommunikáció sajátossága. *Theológiai Szemle* 5, 259–267.
- KOZMA Zsolt  
1994 A kommunikáció mint gyakorlati teológiai kérdés. *Theológiai Szemle* 2, 66–77.
- KIPKE Tamás  
2000 Lehet segíteni a családokon. Beszélgetés Lábady Tamással. *Új Ember*, 2000, december. LVI. évf. 52–53, 24–31.
- KISS Ulrich  
2001 A kommunikáció teológiája. In: Nyíri Kristóf (szerk.) *A 21. századi kommunikáció új útjai.* MTA Filozófiai Kutatóintézet, 195–218.
- KORPICS Márta  
2009 *A zárandoklat mint a szakrális kommunikáció színtere.* (kézirat)
- KORPICS Márta–WILDMANN János  
2010 *Vallások és egyházak az egyesült Európában.* Magyarország. Typotex, Budapest.
- LAFONT, Ghislain  
2007 *Milyennek képzeljük a katolikus egyházat?* Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- LUHMANN, Niklas  
1999 Isten megkülönböztetése. In: Luhmann, Niklas *Látom azt, amit te nem látsz.* Budapest, Osiris, 79–209.
- MÁTÉ-TÓTH András  
2000 Egy-ház, sok közösség In: Szabó-Tomka-Horváth (szerk.) „...és akik mást hisznek?” *Hívek egyházak egymásról.* Budapest, Balassi, 159–166.
- ROGERS, Carl R.  
2003 *Valakivé válni: A személyiség születés.* EDGE 2000 Kiadó, Budapest.
- SCHULTZE, Quentin J.  
2005 The God-Problem” in Communication Studies. *Journal of Communication and Religion*, Vol. 28, (March 2005): 1–22.
- SCHULZE, Gerhard  
1992 *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.* Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- TOMKA Miklós  
1989 A szekularizációs hipotézis. *Szociológia*, 2. szám, 109–125.  
1996 Egyház és kommunikáció. *Európai Szemmel* 1996/4.
- VARNIER, Jean  
1995 *A közösség. A megbocsátás és az ünnep helye.* Vigilia, Budapest.

VORGLIMMLER, Herbert

2006 *Új teológiai szótár*. Göncöl, Budapest.

WATZLAWICK, Paul – WEAKLAND, John H. – FISCH, Richard

2008 *Változás*. Animula, Budapest.

KORPICS, MÁRTA

## SPIRITUAL COMMUNITIES AS PLACES FOR THE REALISATION OF SACRAL COMMUNICATION

The article discusses a movement belonging to the Catholic Church. Small communities and movements are present in the life of the church(es) like underground streams. Media presence, papal and episcopal declarations, journals, schools, book publishing, monastic orders, small communities and the life careers of authentic individual believers all serve to maintain connections with society. How can they communicate successfully? The essence of participating communication lies in presence in the different social spaces, parties, movements and institutions. This only works if the church community and its institution regard these people as its own messengers. The community presented in the article places great emphasis on the movement's missionary mission: already in the first weekend the appeal and question are heard: "We are present in the world", and much thought is given to how they can experience and pass this on in their everyday life. The appearance in public of authentic Christian individuals must be made an integral part of the communication between the church and society, and these spirituality movements can be good instruments for this.

## REFORMÁTUSOK – HATÁROK NÉLKÜL

### A magyar református identitás építésének stratégiai és a „református egység napja”

A magyar reformátusság azonosságtudatának van egy „mélyrétege”, melynek tartalma a 19. század végére zömében rögzült, s amely különböző előjelekkel azóta is meghatározza e felekezeti közösség önmagáról való gondolkodását.<sup>1</sup> Olyan motívumok tartoznak ide, mint a kiválasztottság (predestinatio) és az erre alapozott történelmi küldetéstudat, illetve a társadalmi környezet átformálására, „megjobbítására” való törekvés. Ugyancsak részei az olyan sztereotípiává is vált identitásjegyek, mint az egyszerűsége és célszerűsége való törekvés („puritán” életvitel), az ótestamentumi képtilalom szigorú értelmezése („bálványozás kerülése”) vagy a hajlíthatatlan – más értelmezésben: konok – („vastag nyakú” kálvinista) természet. Végül szintén ide tartoznak azok a sarokkövek, melyekre a közösség társadalmi cselekvési programjai is épültek, mint például a függetlenségpártiság vagy a katolicizmussal való állandó polemizálás.

A református identitás alkotóelemeinek a 19. század végére éppen kikristályosodó és „kanonizálódó” értelmezése azonban a 20. század történeti földindulásainak folyamataiban többnyire elveszítette érvényességét. Az első jelentős traumát természetesen Trianon jelentette, hiszen a békediktátum következtében az akkori Református Egyház területének és népességének jelentős hányadát veszítette el. Az egyház belső állapota, és a társadalom átalakulása miatt megváltozó külső kihívások új válaszok megfogalmazását sürgették. A kezdetek Szabó Dezső 1913-ban, a Nyugat lapjain megjelent cikkére, illetve az annak nyomán kialakult vitára vezethetők vissza, ám a Ravasz László püspök nevével fémjelhezhető két világháború közötti időszak egyházi diskurzusaiba belépő új szereplők mindig új szempontokat is hoztak magukkal.<sup>2</sup> Mire azonban az egymásnak feszülő stratégiák eredőjeként kialakulhatott volna a reformátusság olyan új koncepciója, mely lehetővé tette volna, hogy az egyház érvényes válaszokat adjon a kor kihívásaira, a történelmi helyzet ismét megváltozott. A kommunista diktatúra évtizedei alatt a református önazonosságról való gondolkodás kényszerpályán mozgott s meghatározója úgy az azonosulás mint az ellenállás mintáiban az államhatalomnak megfelelni kívánó egyházi vezetés volt. Mindkét irányban ez tematizálta a református egyházi közbeszédet, illetve „közhallgatást”. Az egyház programja a „láthatatlanná válás” lett, s ennek jegyében vita nélkül igyekezett sajátjává tenni az ideológia által ráosztott sajátos karaktert. Ennek egyik

<sup>1</sup> L. Kósa 2009. Különösen 172–194 oldalak, valamint BRANDT 2003.

<sup>2</sup> A témához l. Hatos Pál 2005. 89–117. Ilyen új szereplőnek tekinthető a nagyvárosi gyülekezet típusának megjelenése vagy később ehhez kapcsolódóan a munkásság integrálása az egyházba.

lényeges vonása szerint a református egyház a történelemben mindig a „társadalmi haladás” élharcosa volt, s e karakterjegyének leginkább úgy tud az aktuális helyzetben megfelelni, ha a társadalmi haladás egyetlen lehetséges modelljét, a szocializmust támogatja. Ez az érvelés nyilvánvaló igazságmozzanatokat is tartalmazott, s így alkalmas volt arra, hogy az új társadalmi rendben helyét kereső egyházban zavart okozzon. Az egyház vezetése igyekezett kerülni a konfliktusokat, s ebből kiindulva egyre készségesebben kiszolgálva az államhatalmat kialakította a „szolgáló egyház teológiáját” s elhallgattatta azokat a véleményeket, melyek nyomán az egyház által is támogatható társadalmi haladásnak egy, a fennállótól különböző koncepciója alakulhatott volna ki. Ez ahhoz vezetett, hogy a református identitás régi nagy koncepciói nem fogalmazódtak újra, hiszen azok vagy időszerűtlenné váltak vagy kompromittálódtak, s az egyház gondolkodó rétege számára a „modus vivendi” megtalálásában kevés szerep jutott e kérdéskör újragondolásának.<sup>3</sup>

Az 1989-es politikai rendszerváltást követően a gondolkodás újra szabaddá vált, ám a beidegződések és az aktuális preferenciák a református azonosság problémájának újratematizálását ismét elodázták. Az elmúlt húsz esztendőben az egyház leginkább anyagi környezetének rekonstrukciójával volt elfoglalva. Így azután nem fogalmazódtak meg az identitás új, érvényes koncepciói, s az egyre égetőbb hiány pótlását folyamatosan a két világháború közötti minták felélesztésével próbálták megoldani.

Ezen a lassan tarthatatlanná váló helyzeten látszik változtatni a 2009-es esztendő két jelentős egyházi eseménye: egyfelől a „Kálvin emlékévek” meghirdetése, másfelől a 2009. május 22-én Debrecenben tartott alkotmányozó zsinat, és a Kárpát-medence reformátusságát összefogó egységes Magyar Református Egyház megalakulása. Tanulmányomban ez utóbbi eseménnyel foglalkozok. Az eseményhez kapcsolódó egyházi diskurzus felvázolásán keresztül először megpróbálom körvonalazni az „egység” gondolatának felemelkedését, és a mögötte rejlő koncepciót. Majd igyekszem rámutatni arra, hogy az „egyesülés”, az „egység” koncepciójának kommunikációja során a felekezeti elit által felhasznált stratégiák hogyan vezetnek az egyház tradicionális értelmezési kereteinek erodálódásához, s olyan új kontextusok felvázolásának lehetőségéhez, melyek a felekezet határait is nemhogy megerősítenék, de éppen szétfeszítik.

2009. május 22-én Debrecenben, a református Nagytemplomban a Kárpát-medencében élő magyar református egyházak alkotmányozó zsinatra és hálaadó ünnepre gyűltek össze. A zsinaton résztvevő képviselők több éves előkészítési folyamat eredményeképpen elfogadták egy olyan új egyház alkotmányát, mely hitelveit tekintve a Második Helvét Hitvalláson<sup>4</sup> és a Heidelbergi Kátén<sup>5</sup> alapszik,

<sup>3</sup> A kérdéshez l. Kiss 2003. 39–68.

<sup>4</sup> A reformáció lutheri és kálvini iránya között közvetíteni szándékozó Heinrich Bullinger (1504–1575) által 1562-ben a zürichi egyház számára készült irat. 1567-es nyomtatott megjelenése után számos, a reformáció svájci ágát követő egyház is elfogadta. Magyarországon először az 1567-es debreceni zsinat fogadta el hitvallásként.

<sup>5</sup> 1563-ban III. Frigyes pfalzi választófejedelem megbízásából írta Zacharias Ursinus (1534–1583) és Caspar Olevianus (1536–1587). Eleve vallásos népkönyvnek készült, a reformált hit alaptételeit 129



szertartási és ügyintézési nyelve a magyar, és egységes szervezeti keretbe fogja azokat a református egyházakat – immáron „egyháztesteket” – melyek a trianoni döntés következményeként részekre szakadt egykori egyház adott területen szerveződött utódaiként éltek az elmúlt évtizedekben. Az esemény közvetlenül mintegy tizenötezer embert mozgató meg. Az utódállamokban élő reformátusság mindegyik egyházteste képviseltette magát, és a zsinat alkotmányt elfogadó döntésének kihirdetését követően a résztvevők több szimbolikus cselekmény részeseiként fejezhették ki, erősíthették meg és ünnepelethették a magyar reformátusok régi-új egységét.

Az alkotmány és az ünnepi alkalom előkészítése során az eltérő vélemények ütközése természetesnek és elkerülhetetlennek látszott, s úgy tűnt, elkezdődik egy olyan diskurzus, melynek eredményeképp a református identitás kiüresedett fogalmai új tartalommal telnek meg. A felekezeti elit<sup>6</sup> minden számára adott és elérhető kommunikációs csatornán az új egység-konceptió mellett érvelt, bár ez az érvelés inkább néhány szlogenből állt, s kommunikációja is jobbára a folyamatos ismételésre épült s nem egy jól felépített kampányra hasonlított. A maroknyi ellenzék megosztott volt és miután a zsinati ellenőrzés alatt álló országos hatókörű médiák erre nem adtak lehetőséget, alkalmas hordozó híján véleményét sem tudta megfelelő módon az egyházi közbeszéd részévé tenni. Így azután az eltérő álláspontok nem találkoztak egy felületen, s így valódi diskurzus sem alakulhatott ki.

2009. május 22. a maga vitatott nagyszerűségében egyedi esemény maradt volna, ha nem jön 2010. május 22, mely napot – egészen pontosan a hozzá legközelebb eső vasárnapot – a Generális Konvent<sup>7</sup> a „Református Egység Napja” ünnepévé nyilvánította. Az új ünnep, az új egyház születésének emléknapja, az alapítás alig egy esztendővel korábbi eseményét máris „in illo tempore”<sup>8</sup> vetítve kezeli. Erre utal úgy az alapítás aktusával, mint az új ünneppel kapcsolatos kommunikáció megválogatása is, melyet most az esemény internetes reprezentációja felől mutatnak be.<sup>9</sup>

Az eredeti esemény saját honlappal rendelkezett az interneten.<sup>10</sup> A honlap legfontosabb célja egyfelől az egyesülés szükségességével kapcsolatos érvek rendszerezése és a tervezett alkotmány szövegével együtt történő nyilvános-

kérdés-felelet formájában előadó hitvallási irat. Magyarul először 1577-ben Pápán jelent meg, oktatását 1646-os szatmárnémeti zsinat kötelező érvénnyel rendelte el.

<sup>6</sup> Felekezeti elit alatt első sorban a magyarországi egyházat irányító Zsinat Bölcskei Gusztáv köré szerveződő elnökséget és öt támogató tagjait, illetve az egyházkerületek elnökségeit értem. Miután Bölcskei a Zsinat lelkes elnöki teendői mellett a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke és a Doktorok Kollégiumának nevezett, az egyház tudományos életének szervezésére és irányítására hivatott testület elnöke is, a négy magyarországi egyházkerület hagyományos megosztottsága, illetve a budapesti központú Dunamelléki Egyházkerület és Tiszántúli állandó rivalizálása ellenére is jelentős háttérrel rendelkezik.

<sup>7</sup> Az egyesült egyházat irányító, zsinati elven felépülő legmagasabb képviseleti szerv.

<sup>8</sup> A kifejezéshez l. ELIADE 1998.

<sup>9</sup> A választást első sorban az indokolja, hogy az internetet, mint az információ közlésének és a reprezentációnak új médiumát a református egyház gyakorlatilag most fedezi fel, s talán ezért is a május 22-vel kapcsolatos információk legsűrűbben és legrendezettebben ezen a honlapon találhatók meg.

<sup>10</sup> L. <http://www.majus22.org/old>

ságra hozatala, másfelől az ünnepi alkalom lebonyolításához szükséges információk (térképek, szálláshelyek, stb.) szolgáltatása. A honlap címszövege<sup>11</sup> szerint a látogató „A Magyar Református Egyház Alkotmányozó Zsinata és Hálaadó Ünnepe” oldalát olvasta. Az oldal egyik legfontosabb része az eseménnyel kapcsolatos alapvető információkat kérdés-válasz formában előadó „*katekizmus*” címet viselte. Egy honlapon – az internetes kommunikáció szokásai szerint – az efféle információkat általában az angol FAQ (frequently asked questions) vagy magyarul GYIK (gyakran ismételt kérdések) menüpont alatt szokták közzé tenni. Helye legtöbbször a honlapon történő böngészést segítő, a lap tartalmát elsődlegesen strukturáló ún. „főmenüben”, annak is – a webes ergonómia szabályszerűségeit figyelembe véve, balról jobbra illetve fentről lefelé haladó sorrendet feltételezve – a végén vagy alján van. Esetünkben azonban a *katekizmus*ra mutató hivatkozás a honlap ergonómiai szempontból egyik leghangsúlyosabb eleme, s a főmenüben rögtön az alkotmányra mutató hivatkozás mellett található. Bizonyára az sem véletlen, hogy a menüben a *katekizmus* szó nincsen sem záró-, sem idézőjelbe téve, mint magán a *katekizmus* szövegét tartalmazó oldalon. Első látásra tehát nem metaforikus, hanem egyértelmű utalás kíván lenni a felekezeti szocializáció egyik legfontosabb instrumentumára, a hitelveket érthetően és tanulhatóan összefoglaló hitvallási iratokra. Itt azonban a hitvallás tárgya nem a transzcendens, nem is általában a transzcendens mutatkozásaként felfogott keresztyén egyház<sup>12</sup>, hanem a Magyar Református Egyház mint nemzeti, mint közép-európai társadalmi szereplő, mely ebben a minőségében válik a transzcendens mutatkozásává. A jelenség részletes elemzésére később még visszatérünk, azt azonban már most le kell szögeznünk, hogy ez merőben új fejlemény a református teológiatörténetben.

Amint távolodott az „alapítás napja” és egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy lesz napja az emlékezésnek is, úgy változott meg a május 22-vel kapcsolatos hivatalos kommunikáció. A majus22.org teljesen átalakult<sup>13</sup>, új felületet és új tartalmat kapott. A változást talán legjobban a régi és az új felület fejlécében alkalmazott kép elemzésén keresztül ragadhatjuk meg. Egyik kép sem esztétikai értékeivel hívja fel magára a figyelmünket, ám mindkettő felfedi azt a metaforát<sup>14</sup>, mely a honlap szerkezetét meghatározza. A régi honlap fejlécének (1. kép) képe három elemből áll. Mindhárom külön-külön is megtalálható a honlapon, s jól azonosítható „jelentéssel” bír. A fejléc háttérét adó, dimbes-dombos tájban végtelenbe futó utat ábrázoló kép a honlap címodalán az „Út az egységhez” címet viselő szekció emblémája. Ebben a szekcióban „az érdeklődők megismerkedhetnek az egységszülő református egyházak történetével, információkat olvashatnak az egyházke-

<sup>11</sup> A címszöveg a weboldal forráskódjában, az ún. „title tag”-ben elhelyezett rövid címszerű szöveg, ami a böngésző program fejlécében is megjelenik és gyakorlatilag kulcsszóként funkcionálva segíti a kereső alkalmazások munkáját. Az internetes kommunikáció hatékonysága szempontjából fontos tartalom.

<sup>12</sup> A keresztyén felfogás szerint az egyház „Krisztus teste” vagyis a transzcendens mutatkozásának egyik formája e világban.

<sup>13</sup> Érdekes, hogy a régi honlap teljes anyaga működő formában ám további fejlesztések nélkül megtalálható a szerveren, csak sehonnan nem mutat rá hivatkozás és a keresők sem találják meg.

<sup>14</sup> Az interfész metafora fogalmához l. LEGRÁDY 1994.

rületekről, illetve betekintést kaphatnak az egységesülési folyamatról.”<sup>15</sup> A kép tehát egyfelől az egységesülésig megtett út szimbóluma, másfelől pedig a fejlődésben a rendezvény mottójával újrakontextualizálva, ezzel együtt a folytatást, a jövőt is jelenti. A kép és a szöveg együtt egy bibliai textusra is utalnak, melyben Jézus magáról mondja: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”<sup>16</sup> A konstrukcióban sajátos szerepet tölt be a debreceni református Nagytemplom két toronyának képe: helyzetéből adódóan a két torony a kapu asszociációját sugallja. A Nagytemplom képe a menüben a „Programok” szekciót, vagyis a hálaadó ünnep eseményeit, illetve magát a napot, mint történelmi fordulópontot szimbolizálja – s ez összecseng az elemzett új konstrukcióban betöltött szerepével. A régi honlap metaforája az út, és valóban, lényegében e köré szerveződik az egész website. Bemutatja az eddig megtett utat – pontosabban az elmúlt húsz esztendő azon történéseit, melyek középpontjában a Kárpát-medencében és a világban szétszórt magyar reformátusok kapcsolatkeresése és önszerveződése állt, az egységes Magyar Református Egyház létrejöttéhez vezető útként értelmezi. Másfelől praktikusán is megmutatja a Debrecenbe vezető utat, a rendezvény részét képező „egyesítő menet” (4. kép) útvonalát. Ezzel szemben az új honlap fejléce az „alapítás napjának” szimbólumaiból válogat (2. kép). Balról jobbra haladva az első kép az „Egy marék föld”<sup>17</sup> címet viselő nyitóesemény egy jellegzetes mozzanatát idézi fel. A középső képen a Nagytemplom belső tere látható az alkotmányozó zsinat résztvevőivel, míg a jobb oldalon a „Központi installáció” részét képező ún. „Életfa”<sup>18</sup> (3. kép) egy ágának képe található. A kép, ahogyan az új oldal is az „ünnep” és az „emlékezés” fogalmát állítja előtérbe. Az új honlap akkortájt jelent meg a nyilvánosság előtt, amikor az egyházi elit deklarálta az „alapítás napjának” emlékünnepét, a „református egység napját”. A címlapon ekkor leghangsúlyosabb szöveggként a „Hogyan ünnepelné meg május 22-t?” című cikk jelent meg, ami utal arra, hogy az új ünnep létezik, ám a rítusa még csupán körvonalaiban látszik. „Egyértelmű, hogy van igény, vágy és elgondolás arra, hogy valahogy kifejeződjön ez a nap – jelentette ki Bölcskei Gusztáv annak kapcsán, milyen formát kaphatna május 22., a Református Egység napjának évenkénti megünneplése. Az MRE Zsinatának lelkészi elnöke szerint sokakban felmerült, hogy lehetne május 22. a „református Csíksomlyó” alkalma, egy megindító és látványos összejövétel. – Biztos vagyok benne, hogy kialakulhat egy

<sup>15</sup> Forrás: [online] <http://www.majus22.org/old> 2009. április 06. URL: <http://www.majus22.org/old/index.html> Utolsó elérés: 2010. december 14.

<sup>16</sup> János Evangéliuma 14,6.

<sup>17</sup> „A Nagytemplom harangjának hívására az Alkotmányozó Zsinat tagjai a debreceni Református Kollégium épületéből ünnepélyesen a Kossuth térre vonulnak. A Zsinat tagjai a téren felállított medencébe öntik az otthonról hozott földet. Ezt követően, a nap folyamán minden résztvevőnek lehetősége van elhelyezni a medencében az általa hozott földet.” Forrás: [online] [www.majus22.org/old](http://www.majus22.org/old) 2009. május 11 URL: <http://www.majus22.org/old/programok.html> Utolsó elérés: 2010. december 14. Az idézett szövegben szereplő medence a Kossuth téren felállított ún. „Központi installációra” utal. Ez a Kárpát-medence fából épített, kb. 20 méter széles makettje volt.

<sup>18</sup> Az „Életfa” egy hálós szerkezetű, fém huzalokból épített, kb. 3 méter magas térplasztika, mely a rendezvény logójában is szereplő fa motívumával együtt a református közösség organikus szimbóluma. A térplasztika a Kárpát-medencét megjelenítő központi installáció része volt, s a hálaadó ünnep résztvevői ágaira-leveleire függeszthették üzeneteiket.

hagyomány erre a napra. Egy kevésbé centrálisan felépülő egyházban ez talán valamivel nehezebben alakul ki.”<sup>19</sup> Az egyház vezetése azonban minden tőle telhetőt megtesz hogy az ünnep új hagyományának kialakulását katalizálja.

Az új honlap sok elemet átvett a régiből, egy elem azonban hiányzik, s ez a *katekizmus*. Bár az új honlap célja egyértelműen az interpretáció, ám ezt nem a *katekizmus* direktségével próbálja végrehajtani, hanem az „alapítás napja” emlékezetének megkonstruálásával. Ebben 2009. május 22. egy folyamat részeként, mint logikus fejlemény és ok nyer értelmet. Olyan központi motívummá válik, mely köré szervezve újra el lehet mondani a református egyház történetét.<sup>20</sup> Ennek az interpretációnak a vezérmotívuma az egység fogalma, s ennek az interpretációnak köszönhetően egyre inkább az egység motívumát állítják az új református identitást szervező központi gondolat szerepébe.

A következőkben az egység fogalmát kétféle szempontból próbálom elemezni: először felemelkedésének története felől közelítem meg, majd azt vizsgálom meg, hogy a felekezeti elit milyen jelentést ad a fogalomnak.

Az egység gondolatának felemelkedése viszonylag hosszú történet, melyet az említett honlapok úgy adnak elő, hogy az események eredetileg inkább szét-tartónak tűnő szárait egy fonattá szövik. „A rendszerváltást követően, az 1990-es években több olyan szervezet is létrejött, amely a szétszórtságban élő magyar reformátusság együttműködését hivatott segíteni. Az 1991-ben, egyesületként létrehívott Magyar Reformátusok Világszövetsége a református lelkiség építésében és világméretű összehangolásában látta munkája küldetését. Az 1995-ben alakult Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata a magyar reformátusság konzultatív, reprezentatív és demonstratív szerveként kívánt működni. (...) A Kárpát-medencei egyházkerületek és egyházmegyék vezetőinek első kétnapos munkatalálkozója 2004. július 8–9-én volt Budapesten... (...) A Magyarországi Református Egyház 2005. május 26–27-i zsinati ülésszakán történelmi döntést hozott: az egyházi alkotmányban rögzített egyháztagságot a Zsinat kiterjesztette a világ különböző részein élő magyar reformátusokra. Ezzel a Magyarországi Református Egyház Zsinata a más országokban élő magyar reformátussággal már korábban kifejezésre juttatott lelki közösség deklarálásán túl jogi formában is megerősítette a magyar református hívek egységét, egymás elfogadását, szándéka szerint tovább csökkentve ezzel a magyar ajkú reformátusság Trianon miatt bekövetkezett - hitéleti, egyházi - széttagoltságát. A 2005. július 7–8-i debreceni ülés zárónyilatkozata ezek után újabb célkitűzést fogalmazhatott meg: 'Elköteleztük magunkat a Magyar Református Egyház egységének újbóli megteremtésére azzal, hogy célul tűztük ki egy közös Református Egyházi Alaptörvény megalkotását. (...) Reménységgel vagyunk afelől, hogy Isten kegyelméből a közös munka, a közös imádság és a közös szolgálat eredményeképpen belátható időn belül újból létrejön az egységes Magyar Református Egyház.' A Generális Konvent 2007. július 19–21-i sárospataki ülésen konszenzus alakult ki a Magyar

<sup>19</sup> CSEPREGI 2010.

<sup>20</sup> L. a honlapon a „Református egyház” szekcióban összegyűjtött történeti írásokat: [online] [http://www.majus22.org/reformatus\\_egyhaz.php](http://www.majus22.org/reformatus_egyhaz.php) Utolsó elérés: 2010. december 14.

Református Egyház jövőbeni alkotmányának alapelvei, illetve megfogalmazásának elvi szempontjairól. (...) A kidolgozás alatt levő alkotmánytervezet értelmében – amit az ekkor elfogadott határozat szerint a Generális Konvent 2008. június 18–20-i pápai ülése tárgyalt meg és javasolt elfogadásra az egyháztesteknek – a tagegyházak együttműködnek a jogalkotásban, a közös képviseletben, a szeretetszolgálatban, a misszió, az oktatás és az ifjúsági munka területén, továbbá a tájékoztatás, informatika és kommunikáció, valamint a nyugdíjügyek intézésében. Az alkotmányt az egyháztestek legfelsőbb szintű törvényhozó testületei, (zsínatai) ratifikálják. Ezt követheti az egyháztestek által delegált Magyar Református Egyház Zsinatának összehívása és az alkotmány elfogadása.”<sup>21</sup>

A történet fordulópontja – bár fent idézett narrációja erre nem tér ki – a 2004. december 5-én megtartott ügödöntő népszavazás, melynek egyik tárgya a magukat magyar nemzetiségűnek valló, nem Magyarországon élő, nem magyar állampolgárok kedvezményes honosításának kérdése volt. Az eredménytelen népszavazást követően fogalmazódott meg az egyház vezetésében az a gondolat, hogy a maga keretei között adja meg a református egyház a határon túli magyar reformátusoknak azt, amit a nemzet nem adott meg a határokon túl élő tagjainak<sup>22</sup> – vagy, ahogy egy interjúban Bölcskei Gusztáv fogalmazott: „...ha már ez a gyalázat bekövetkezett, legalább a magyar református egyház egyesüljön.”<sup>23</sup> A Trianon-trauma fontos identitásalakító tényező a reformátusság számára, ami tekintettel az elszenvedett veszteségekre érthető is. Az egyház az elmúlt húsz esztendőben folyamatosan e trauma emlékezetének hordozójaként gondolt saját magára. Ezzel a karakterrel azonban sokan nem tudtak azonosulni. Trianon emlékezte fenntartásának pozitív, s így sokkal szélesebb körben vállalható identikus karakterjeggé formálását csupán 2009. május 22-vel sikerült elindítani, s ez a folyamat a *református egység napja* ünnepének 2010-es deklarálásával teljesedett ki. Ekkor sikerült ugyanis az egyházi elitnek ezt a karakterjegyet egy, a református identitást korábban meghatározó, a reformátusságot a társadalmi haladással összekötő – s mint utaltam rá, a szocializmus időszakában kompromittálódott – karakterjeggel összhangba hozni. Ennek lehetőséget az új ünnep deklarálásának társadalmi kontextusa teremtette meg. A 2010-es választásokkal hatalomra kerülő jobboldali pártok kezdeményezésére ugyanis 2010. május 31-én a trianoni békeszerződés aláírásának évfordulójára emlékezve június 4-ét az országgyűlés a nemzeti összetartozás napjává nyilvánította. Erre reagálva a

<sup>21</sup> Forrás: [online] [www.majus22.org](http://www.majus22.org) 2010. május 17. URL: [http://www.majus22.org/cikk.php?ID\\_cikk=33](http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=33) Utolsó elérés: 2010. december 14.

<sup>22</sup> „A Magyarországi Református Egyház 2005. május 26-27-i zsinati ülészakán történelmi döntést hozott: az egyházi alkotmányban rögzített egyháztagságot a Zsinat kiterjesztette a világ különböző részein élő magyar reformátusokra. Ezzel a Magyarországi Református Egyház Zsinata a más országokban élő magyar reformátussággal már korábban kifejezésre juttatott lelki közösség deklarálásán túl jogi formában is megerősítette a magyar református hívek egységét, egymás elfogadását, szándéka szerint tovább csökkentve ezzel a magyar ajkú reformátusság Trianon miatt bekövetkezett-hiteleti, egyházjogi - széttagoltságát.” Forrás: [online] [www.majus22.org](http://www.majus22.org) 2009. április 06. URL: [http://www.majus22.org/old/egyseges\\_egyhaz.html](http://www.majus22.org/old/egyseges_egyhaz.html) Utolsó elérés: 2010. december 14.

<sup>23</sup> Forrás: május 22-e a magyar reformátusság történelmi pillanata. [online] [www.reformatus.hu](http://www.reformatus.hu) 2009. április 28. URL: [http://www.reformatus.hu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21480&catid=139%3Ahatar&Itemid=341&lang=hu](http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21480&catid=139%3Ahatar&Itemid=341&lang=hu)

Magyarországi Református Egyház zsinata, illetve a Generális Konvent a trianoni döntés 90. évfordulójának alkalmából, a nemzeti összetartozás napja deklarálására és a kettős állampolgárságról szóló törvény kihirdetésére válaszként egyszerre kiadott nyilatkozataiban finom célzások hálójába szöve alkotta meg az események olyan interpretációját, mely az említett 19. századi eredetű, megkopott narratívát új értelemmel megtöltve, hozzájárulhat a felekezeti identitás megújításához, ráadásul úgy, hogy a folyamatosság érzetét is megadja. E nyilatkozatokban az egyházi elit lényegében nem tesz mást, csupán a *református egység napja* és a nemzeti összetartozás napja ünnepek deklarálásának időbeli viszonyát hangsúlyozza. Az alábbiakban a három nyilatkozat egy-egy részletét idézem:

„A Kárpát-medencei Magyar Református Generális Konvent Nyilatkozata a trianoni döntés 90. évfordulóján (...) 2009. május 22-én, a magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi részegyházak Debrecenben aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát. Ezzel a lépéssel, közel húszévi fáradkozás után, mi, magyar reformátusok évszázados közösségünket juttattuk kifejezésre. Egységünk újból kimondása hálaadó ünnep, mely egyúttal felelősség is: úgy kell szolgálnunk az egységet, hogy az mintául lehessen az egész nemzet számára. Ezért fontos, hogy kiteljesedjen a Magyar Református Egyház egysége, és erősödjön a határokon átívelő összefogásunk. Ezzel is arról a reménységről teszünk tanúságot, hogy Isten mindeneket megbékéltető kegyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségnél és szétszakadozottságnál. A történelem Urának sebeket gyógyító kegyelmében és erejében bízunk. A ma élő református keresztyének történelmi felelőssége, hogy élettel töltsék meg a Magyar Református Egyház adta kereteket, a fájdalom, szomorúság és harag helyett gyógyulást, örömet és békességet vigyenek a trianoni határokon belülre és kívülre egyaránt. (...) Elfogadta a Generális Konvent ülése Komáromban, 2010. május 27-én.

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának nyilatkozata a Nemzeti Összetartozás Napjáról. (...) A Magyarországi Református Egyház az egész magyarsággal egy közösségben élve magáénak tudja és ünnepli a Nemzeti Összetartozás Napját. Külön öröm számunkra, hogy a világi megemlékezés közel esik a tartalmában szinte azonos egyházi ünnepünkhöz, május 22-höz, a Magyar Református Egység Napjához, amikor is újra egységesült református egyházunkat ünnepelhetjük. Ezek az alkalmak jó reménységgel töltenek el minket arra, hogy Isten kegyelméből a magyarság kilencvenévi harag, szomorúság és fájdalom után a megbékélés, az öröm és a gyógyulás nemzete lesz. Ehhez kérünk Istentől erőt és reményt minden magyar ember számára. (...) Elfogadta az MRE Zsinata, 2010. június 4-én.

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának határozata az állampolgársági törvény módosítása kapcsán. A Magyar Református Generális Konvent tagjaként egyházunk már a Konvent 2004. július 8-i megalakulásakor kimondta, amit a magyar reformátusság Trianon óta mindig képviselt, hogy az egyházunkat és nemzetünket is sújtó több évtizedes szétdaraboltságot orvosolni kell. Ezzel összhangban a Kárpát-medence magyar református közösségei hosszú utat bejárva,

2009. május 22-én aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát, békésen kifejezésre juttatva a mindig is meglévő történelmi, kulturális, nyelvi és hitbeli egységüket. Ezzel is arról a reménységről tettünk tanúságot, hogy Isten mindeket megbékéltető kegyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségnél és szétszakadozottságnál. (...) Elfogadta az MRE Zsinata, 2010. június 4-én.”<sup>24</sup>

Ezek a nyilatkozatok legalább annyira szólnak a „világiakhoz” mint az egyház tagjaihoz.<sup>25</sup> Bennük az elit rögzíti aényt, hogy példát adtunk s feladatául is adja a közösségnek ezt a példaadást. Ugyanakkor a példaadást szakrális<sup>26</sup> összefüggésbe is állítja. Ennek két, egymással szorosan összefüggő iránya van. Egyfelől a nemzeti összetartozás szakrális karakterének kiemelése, ami a magyar nemzeti és a református felekezeti identitás – szintén történelmi távlatokkal bír – összekapcsolásában gyökerezik.<sup>27</sup> Másfelől, s most ezzel foglalkozok részletesebben, a református egységnek ad szakrális jelentést.

A keresztyén egyházak egységéről való beszédnek mindig is van szakrális vonatkozása, hiszen János evangéliuma alapján<sup>28</sup> a keresztyén teológia az egyház egységét mindig a Szentháromság egységével állította párhuzamba. Ennek az egységnek a célja pedig az, hogy az egyház munkája hiteles legyen. Ebben a gondolatrendszerben tehát az egység maga áldás, hiszen a transzcendens jelenléte utal és egyúttal áldás forrása is<sup>29</sup>; a szétszakadás bűn<sup>30</sup>, a szétszóratás büntetés<sup>31</sup>, a szétszóratásból történő összegyűjtetés pedig kegyelem<sup>32</sup>. Az utóbbi két ige szenvedő alakja azt jelzi, hogy – teológiai formulákkal élve – ezek *Isten munkái*, vagyis a transzcendens mutatkozásai. Sorrendjük pedig egy olyan logikai láncot

<sup>24</sup> Forrás: Zsinati határozatok, nyilatkozatok a trianoni évforduló kapcsán [online] [www.reformatus.hu](http://www.reformatus.hu) 2010. június 05 URL: [http://www.reformatus.hu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=25681:zsinati-hatozatok-nyilatkozatok-trianon-kapcsan&catid=133:hatter&Itemid=508&lang=hu](http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25681:zsinati-hatozatok-nyilatkozatok-trianon-kapcsan&catid=133:hatter&Itemid=508&lang=hu) Utolsó elérés: 2010. december 14.

<sup>25</sup> Sajátos, ám a lényeghez most közvetlenül nem tartozó jellegzetessége az egyházi kommunikációnak az, hogy alapvetően nyilatkozatok formájában valósul meg, úgy az egyházon kívüli „világ” mint az egyháztagság felé. A tanulmányomban elemzett honlapok sem teremtenek lehetőséget a visszacsatolásra, s ez a funkció bár megvan, de gyakorlatilag alig működik az olyan nagy egyházi site-ok esetében, mint a [reformatus.hu](http://reformatus.hu) vagy a [tirek.hu](http://tirek.hu).

<sup>26</sup> Szakrális alatt a transzcendens mutatkozásának kulturálisan rögzített mintázatok mentén történő felismerését értem. A felismerés alapvető feltétele – a transzcendens mutatkozásán túl – a szubjektum felkészültsége, kompetenciái, melyek lehetővé teszik, hogy egy adott jelenségben felismerje a mutatkozást. Az, hogy a felismerés kulturálisan rögzített mintázatok mentén történik azt jelenti, hogy a szubjektum említett kompetenciáit meghatározó módon saját közössége kultúrájának elsajátítása folyamán alakítja ki. Magyarán azt, hogy valaki valamiben a transzcendens mutatkozását ismeri fel – illetve tanulja meg felismerni – a számára adott vagy általa elérhető (rá ható) kulturális minták határozzák meg. A fogalom használatához l. Korpics – P. Szilczl 2007. 17–24.

<sup>27</sup> A magyar etnikai és a református felekezeti identitás összekapcsolásának problémája jelentős irodalommal rendelkezik. A kérdéshez l. Brandt, Juliane 1998. illetve összefoglalóan Hatos 2005.

<sup>28</sup> János evangéliuma 17,11.21 Utóbbi vers: „Hogy mindnyájan egyek legyenek; a mint te én bennem, Atyám, és én te benned, hogy ők is egyek legyenek mi bennünk: hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.”

<sup>29</sup> Zsoltárok 133 „...Ímé, mily jó és mily gyönyörűséges, a mikor együtt lakoznak az atyafiak! (...) Mint a Hermon harmatja, a mely leszáll Sion hegyeire. Csak oda küld áldást az Úr és életet örökké!”

<sup>30</sup> Róma 16,17–18

<sup>31</sup> 5Mózes 4,24–28

<sup>32</sup> Nehémiás 1,9

ír le, mely a bibliai Bírák könyve történelemképén alapuló ún. wittenbergi történelemszemléletből nőtt ki, s amely a zsidó-magyar sorspárhuzam narratíváján<sup>33</sup> keresztül évszázadokon keresztül meghatározta a reformátusság történelemszemléletét is.<sup>34</sup> Az „alapítás napjával” és az „emlékezet ünnepével” kapcsolatos egyházi nyilatkozatok is ebből a fogalomkészletből merítenek, erre a gondolkörre hivatkoznak. Így azután az „alapítás napja” mint szakrális esemény, mint a transzcendens mutatkozása áll előttünk, a *református egység napja* pedig arra kondicionál, hogy ez a felismerés igazán mélyen rögzüljön bennünk. Ezt foglalja össze nagyon röviden Pap Géza erdélyi püspökre hivatkozva a *reformatus.hu* 2009. május 23-i főcíme: „Május 22-e Isten csodája”.<sup>35</sup> Ugyanezt fejti ki és szinte kanonizálja 2009 pünkösd vasárnapján a debreceni Nagytemplomban elmondott prédikációjában Bölcskei Gusztáv: „Nekünk, magyar reformátusoknak megadta Isten azt az ajándékot, hogy kézzelfoghatóvá vált a pünkösd.”<sup>36</sup>

Az egységnek ez a szakrális karaktere az „alapítás napjának” több eseményében is tetten érhető volt, s ezek azért is fontosak, mert a nap emlékezetében kitüntetett helyet foglalnak el. Az egyik ilyen esemény a hálaadó ünnep csúcspontjaként elgondolt úrvacsorai közösség. Ennek szakrális vonatkozásáról, illetve az egész nap szakralizációjában játszott szerepéről minden bizonnyal felesleges részletesen írnom. Annál fontosabb azonban az ún. *egyesítő menet* rövid elemzése. A menet az „alapítás napjának” talán legsajátosabb eseménye volt. A négy magyarországi egyházkerület püspökei és főgondnokai vezetésével az egyesítő menet Nagytemplom előtti térről indult. Az esemény minden résztvevője csatlakozhatott hozzá. Útvonala (4. kép) egy Debrecen belvárosára vetített szimbolikus körút, mely a Kárpát-medence mesterségesen leválasztott egyházrészeit járta körbe és kötötte össze, állomáshelyről állomáshelyre. Az állomáshelyeket – ismét egy tradicionális identitásjegyként – haranglábak jelezték. Az egyes állomáshe-

<sup>33</sup> Az alapszövegek egyike Farkas András: Az zsidó és magyar nemzetről című műve 1538-ból. L. DIENES 2001.

<sup>34</sup> A témához l. KATHONA 1943, valamint GyÖRI 2000, 29–53.

<sup>35</sup> Forrás: [online] [www.reformatus.hu](http://www.reformatus.hu) 2009. május 23. URL: [http://www.reformatus.hu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21692&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu](http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21692&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu) Utolsó elérés: 2010. december 14. Pap Géza nyilatkozatát számos média idézte, ám a *reformatus.hu* is meg rövidítve vette fel címként, hiszen a püspök eredetileg azt mondta: „május 22-e Erdély számára Isten csodája”. L. uo.

<sup>36</sup> Forrás: [online] [www.reformatus.hu](http://www.reformatus.hu) 2009. május 31. URL: [http://www.reformatus.hu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21767&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu](http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21767&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu) Utolsó elérés: 2010. december 14. Az események ilyen értelmezését számos újabb részlet elemzésével tovább lehetne finomítani illetve bizonyítani. Sajátos bibliai utalás az egység és a gyógyulás visszatérő párhuzama, ami ugyanakkor a református kegyességre is hivatkozik, felidézve az „áldott orvos, Jézus” vallásos énekekben is megjelenő alakját. Szintén érdekes az eseménnyel kapcsolatban Csomós József püspöktől sokszor, változatos formában idézett „összenő, ami összetartozik” szállóige, ami egyszerre hivatkozik Willy Brandt Németország újraegyesítésekor elhangzott hasonló mondatára illetve Ezékiel próféta látomására (Ezékiel 37). Hasonlóan tanulságos, az interpretációs elv visszamenőleges érvényesítéseként értelmezhető az a hír is, ami a [www.tirek.hu](http://www.tirek.hu)-n 2010. december 1-én jelent meg. Eszerint a – református tulajdonban lévő – Európa Rádió advent idején „evangelizációs sorozattal emlékezik a 2004. december 5-i kettős állampolgárságra vonatkozó szegycmenteljes kimenetelű népszavazásra.” Az evangelizációs – vagyis bűnbánatra, megtérésre indító – sorozat prédikátora Csiha Kálmán egykori erdélyi püspök. A hír egyértelműen azt üzeni, hogy ha az egyesülés Isten csodája, akkor mindaz, ami ez ellen irányul, bűn. Forrás: URL: <http://www.tirek.hu/hir/mutat/32477/> Utolsó elérés: 2010. december 14.



lyeken az elszakított részek egyháztesteinek vezetői várták a menetet, majd egy rövid – a meghívás és kölcsönös befogadás aktusait megjelenítő – rítust követően ők is a menethez csatlakoztak. A menet éneklő résztvevői az egyházkerületek zászlóit, az elszakított területek neveit és jelképeit megjelenítő transzparenseket vittek magukkal. Nem különösebben meglepő, hogy ez a menet sokakban a katolikus<sup>37</sup> körmeneteket idézte fel, és a református rituális hagyománytól teljesen idegen megnyilvánulásként tekintettek rá. Az ünnepet „megtervező” elit számára azonban a nap talán legfontosabb szimbolikus cselekménye volt. Bizonyára a református rítusokra jellemző statikus jelleggel, a későbbi istentiszteleti cselekmények keretétől szolgáló színpadon is meg lehetett volna jeleníteni a menet mondanivalóját. A szervezők számára azonban valószínűleg fontos volt a kvázizarándoklatban megjelenő mozgás, az „elmozdulás”. Ez az elmozdulás ugyanis az egyházzal való gondolkodásban beállt változást is jelzi.

Hagyományos önképe szerint ugyanis a Református Egyház a „gyülekezeteiben él” vagyis lokális elven épül fel. Ez azt jelenti egyfelől, hogy az egyházszervezet alapegysége a gyülekezet, s a szervezet alulról felfelé épül, zsinat-presbiteri elv szerint működik, vagyis a gyülekezetek lelkészi és nem lelkészi tagjai választás útján képviseltetik akarataikat a magasabb – egyházmegyei és -kerületi – szinteken. Így a püspök tulajdonképpen nem fölé – hanem alárendeltje a gyülekezeteknek. A modell másfelől azt jelenti, hogy a gyülekezet mint liturgiai közösség a transzcendens megtapasztalásának legfontosabb közege – vagyis szakrális közösség.<sup>38</sup> Ez annyi tesz,<sup>27</sup> hogy a transzcendens mutatkozás felismeréséhez, dekódolásához szükséges felkészültséget a református hívó alapvetően a gyülekezet adta keretek között sajátítja el. Ezt a felkészültséget természetesen befolyásolják olyan tényezők is, melyeket az egyház gyülekezetek feletti szintjei formálnak (pl. hitvallások, énekeskönyvek, liturgiai rendtartások megállapítása) de ezek hatásában is döntő lehet a helyi interpretáció (pl. az énekeskönyv 512 énekéből melyik az a 40, amelyet a gyülekezet legtöbbször használ, s ezek szövege milyen transzcendens tapasztalatra utal). Ez a szerveződési forma végül azt is jelenti, hogy egy adott településhez, vagy település részhez egy gyülekezet és egy kultuszhely tartozik.

Ez, a reformáció korától kezdve folyamatosan átöröklött elv addig működött jól, amíg a településszerkezet a társadalmi szerkezet kifejezője volt. Sokszor a templomi ülésrendek is ezt a társadalmi település-rendet tükrözték, nem csupán a férfiak-nők elkülönítésével, de a különböző társadalmi osztályok és csoportok, vagy a település különböző részein lakók meghatározott rendben történő ültetésével is. Amikor azonban a településszerkezet már nem fejezi ki a társadalom

<sup>37</sup> Itt nincs mód arra, hogy a református identitás változásában a katolikusellenesség problémájának újragondolását részletesen elemezzem. A menet egy sajátos kontextusba illeszkedik, melynek része Bölcskei korábban idézett, a református egység napját a csíksomlyói búcsúval párhuzamba állító kijelentése csakúgy, mint a formálódó liturgiai reform egyik alapelve, mely szerint a túlracionálizált, s így spirituális kiszikkadáshoz vezető, „csoda-deficites” református istentiszteleti rendtartást vissza kellene vezetni a reformáció korának a gyülekezetet sokkal jobban integráló-megmozgató, s a katolikus liturgiához sokkal közelebb is álló formáihoz. L. Fekete 2009. 20.

<sup>38</sup> Ez a megállapítás világosabbá válik, ha felidézzük az ótestamentumi zsidó közösséget. Számukra a transzcendens megtapasztalásának egyetlen, kijelölt helye a jeruzsálemi templom volt.

szerkezetét, vagyis a lokalitásban külön válik az azt összetartó, működtető társadalmi kapcsolatok hálózata – rokonok, barátok, ellenségek, munkatársak stb. kapcsolatrendszere – és az a fizikai tér illetve struktúra (szomszédság), melyben a lokalitást megvalósító individuumok tevékenységeiket és kapcsolataikat szervezik<sup>39</sup>, ez az elv lassan működésképtelenné válik. Erre számos példát találhatunk, első sorban a városi gyülekezetekben. Míg a falusi közösségek a tér topográfiai adottságaiból következően is sokkal konkrétabbak és lehatároltabbak, városon sokszor nem egy területi egységhez, szomszédsághoz tartozik egy templom, hanem egy templomhoz, az általa megjelenített szellemi-vallási irányzathoz, és a benne működő lelkészhez vagy prédikátorhoz tartozik egy gyülekezet. Vagyis a gyülekezet ebben az esetben nem egy szomszédságot, hanem egy lokalitást jelent, individuumok egy sajátos hálózatát, ami egy olyan társadalomban, ahol a szomszédság nem kifejezője a társadalmi struktúrának, vagy legalábbis ez a lokalitás szerveződése szempontjából irreleváns, sokkal erősebb kötéseket jelent.

Ennek a változásnak lehettünk tanúi az elmúlt évtizedek városiasodási folyamataihoz kapcsolódva. A magát mindig is alapvetően rurális bázison felépülő közösségként elgondoló Magyarországi Református Egyházról a 2001-es magyarországi népszámlálás adatai szerint az derül ki, hogy 1 622 796 tagja közül 982 609 városban él.<sup>40</sup> Erre való tekintettel az egyház missziói stratégiájában már azt olvashatjuk, hogy erőforrásait jelentős mértékben a városokba csoportosítja.<sup>41</sup> A városok többségében azonban a reformátusság kisebbségben van, s ez szintén egy újfajta vallásosság kialakulásához vezet, mely másokkal szemben toleránsabb, kész a párbeszédre, saját hitbeli meggyőződését nem triumfalista módon képviseli.<sup>42</sup> Ezek a változások párhuzamosak a posztmodern vallásosság terjedésével, melyre jellemző a vallás intézményi kereteitől való eltávolodás, illetve a vallási tételek személyes értelmezése nyomán létrejövő személyes vallás-konstrukció csakúgy, mint a vallásban adott transzcendens-tapasztalat jelentőségének megnövekedése.<sup>43</sup>

E változások összefüggésében kell tehát értelmeznünk a *református egység napja* koncepcióját és az *egyesítő menet*et. Ezek ugyanis egy új egyházmodell kialakulását jelzik. Ennek alapja már nem a „territoriális egyházmodell” koráb-

<sup>39</sup> A lokalitás fogalmához l. APPADURAJ, Arjun 2001. „Számomra a lokalitás – írja Appaduraj – min-denekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Összetett fenomenológiai minőségnek tartom, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagosság vált kontextusok közötti kapcsolatos hoz létre. Ez a fenomenológiai minőség, mely a cselekvőerő, társulási hajlam és a reproduktilás különböző változataiban fejeződik ki, elsődleges jellemzője a lokalitásnak mint kategóriának (vagy tárgynak), amelyet feltárni próbálok. Ezzel szemben a szomszédság kifejezéssel utalok azokra a ténylegesen létező társadalmi formákra, amelyekben a lokalitás mint dimenzió vagy érték, változatos módon nyilvánul meg. A szomszédságok ebben az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez.”

<sup>40</sup> A 2001. évi népszámlálás kiadványai és adatai. 26. A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint. 3.1 A református népesség főbb korcsoport, nemek és fontosabb demográfiai mutatók szerint. Forrás: [online] [www.nepszamlalas.hu](http://www.nepszamlalas.hu) 2001. URL: [http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/tables/loadref3\\_1.html](http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/tables/loadref3_1.html) Utolsó elérés: 2010. december 14.

<sup>41</sup> NAGY 2006. 126.

<sup>42</sup> L. TOMKA 2000. 17–19.

<sup>43</sup> A kérdéshez l. pl. HORVÁTH-SZABÓ 2002, és TOMKA 2006.

ban térben és időben állandónak feltételezett, időről-időre főnixként<sup>44</sup> megújuló gyülekezeti közössége, melybe az egyes individuumok betagozódnak és így alkotják az egyházat mint Krisztus testét. Ez a modell sokkal inkább egy hálózatra hasonlít, melynek elemei, a református individuumok különböző, többé-kevésbé állandó, reális<sup>45</sup> és virtuális<sup>46</sup> létmódú csomópontokat hoznak létre. A létrehozás itt nagyon hangsúlyos motívum, hiszen ennek köszönhetően a csomópontok inkább a lokalitás és nem a szomszédság elve mentén szerveződnek, vagyis alapvetően egy kapcsolathálózat megjelenésének, reprezentációjának tekinthetők. Ezek a csomópontok részben vagy egészében a hagyományos gyülekezetek funkcióit veszik át, vagyis az egymással és a transzcendenssel történő találkozás, közösség kitüntetett színterei. Egy-egy individuum egyszerre több csomóponthoz is tartozhat, s a csomópontok közötti kapcsolat inkább az ilyen individuumokon semmint intézményeken keresztül valósul meg. A területiális egyházmodellben az individuum egyházképe nagyjából egybeesett a saját gyülekezetéről alkotott képével, hiszen az egyházzal lényegében a saját gyülekezetén keresztül szerzett tapasztalatokat. A gyülekezetekben azonban a fentebb említett társadalmi változásokkal párhuzamosan a korszerkezet, társadalmi összetétel, kegyességi élet tekintetében egyre több anomália jelentkezik, s ez visszahat a reformátusság önmagáról alkotott képére is. Az egyház szórványosodik, s erőt vesz rajta egy sajátos szórvány lelkület. A hálózatos egyházmodellben élő individuum egyházképe azonban sokkal differenciáltabb, bár első sorban szintén azon csomópontok sajátosságai formálják, melynek ő is tagja. Azonban egyfelől az illető egyszerre több csomóponthoz is tartozik, s ezek a csomópontok más individuumokon keresztül más csomópontokkal is kapcsolatban állnak, s ez máris növeli a kialakuló kép komplexitását. Másfelől az egyházi elit megteremti azokat az alkalmakat, amikor az egyháztagek előtt reprezentatív módon és élményszerűen mutathatja fel a csomópontokból felépülő struktúrát.<sup>47</sup> Az ilyen alkalmakra kiváló példa lehet a „Csillagpont” nevű, általában két-háromezer, 15–30 év közötti fiatalat megmozgató ifjúsági találkozó.<sup>48</sup> Ez két évente egy-egy hétre reális csomópontként működik, a közbeeső időszakban viszont virtuálisan a résztvevők internetes közösségének<sup>49</sup> formájában létezik. Tagsága nem állandó, viszont közösségsszervező ereje jelentős. A csillagponton való részvétel ugyanis egészen sajátos élményt jelent. Egyfelől jelenti az összetartozás élményét, amit egy sajátos „tömegélmény” is árnyal, hiszen az egyébként előregedő egyházban, ahol csak kevés gyülekezetben működik jelentős ifjúsági közösség, ilyen tapasztalatra a fiatalok nem nagyon tehetnek szert. Másfelől ez egy vállaltan vallásos,

<sup>44</sup> A főnix a magyar reformátusság tradicionális jelképe, mely a történelem viszontagságai között mindig megújuló egyházat szimbolizálja.

<sup>45</sup> Reális és viszonylag állandó csomópont lehet egy kis település gyülekezete.

<sup>46</sup> Virtuális csomópont lehet egy virtuális gyülekezet, egy reális gyülekezet köré szerveződő ám sok tekintetben önállóéletet is élő internetes fórum.

<sup>47</sup> A hálózatos egyházmodell természetesen nem egyik pillanatról a másikra állt elő, megvan a sajátos története a Református Egyházban, s e történet fontos részét képezik a reformátusok egyre sűrűbben megrendezett világtalálkozói is.

<sup>48</sup> A találkozóval kapcsolatban l. HÁMORI 2008.

<sup>49</sup> <http://csillag.reformatus.hu/2011/index.html>

inkább a hitvallásos reformátusság, mint a „kultúrprotestantizmus” eszménye felé orientálódó rendezvény, ami így a transzcendens megtapasztalásának (minta)alkalmává is válhat. Harmadszor a szervezők a „hitébresztő-hitmélyítő” alkalmak mellett előadásokon, pódiumbeszélgetéseken keresztül töreksenek a résztvevők református identitásának kognitív eszközökkel történő erősítésére is, ami egyfajta szabadegyetemi vagy népfőiskolai karaktert ad a rendezvénynek. Végül a rendezvény az egyházi hálóstruktúra egészének áttekintésére, a hálóbanlét megtapasztalására többféle módon is lehetőséget ad, felfedve ezzel a háló természetét és struktúráját. A naponként közös, a teljes jelenlévő tömeget integráló, rendszerint szakrális események ellett különböző kiscsoportos tevékenységeket is szerveznek, melyek esetében a csoportszervezés elve éppúgy lehet a kor mint a különböző természetű közös érdeklődések.

Ezeket a jellemzőket az „alapítás napja” eseményeiben is felfedezhetjük<sup>50</sup> sőt úgy tűnik, hogy annak a napnak az volt a legfontosabb funkciója, hogy reprezentatív módon és élményszerűen mutassa fel a csomópontokból újonnan felépülő struktúrát. Innen érthető az egyesítő menet szimbolikája is, hiszen a processzió lényege a szimbolikus térfoglalás, az egység helyreállításának átélése volt, a többé-kevésbé burkolt utalás pedig a katolikus körmenetre alapvetően az esemény s azon keresztül az egység-helyreállítás fentebb már elemzett szakralizációját szolgálta.

A *református egység napja* ünnepének kialakításával kapcsolatosan a már hivatkozott<sup>20</sup> „Ön hogyan ünnepelné május 22-t?” című cikkben pedig éppen az a kérdés fogalmazódik meg, hogy vajon ez az ünnep többé-kevésbé „spontán” módon, vagyis alulról szerveződve válhat-e a szakralizált egység reprezentatív és élményszerű felmutatásának visszatérő alkalmává, vagy még egy – Bölcskei idézett szavaival élve – „kevésbé centrálisan felépülő egyházban” is szükség van arra, hogy egy programadó elit irányítsa a hagyományteremtés folyamatát. Akár így, akár úgy, a református egység napja, vagy egy hasonló funkciót betöltő ünnep és az általa megjelenített szakralizált egységkonceptió nélkül nehezen képzelhető el, hogy a 2009. május 22-én egyesült, ám megelőzően hosszú évtizedeken keresztül külön utakat járt és nagyon eltérő lokális hagyományokkal rendelkező egyháztestek valóban egy közösséggé váljanak.

## Irodalom

APPADURAJ, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 12. 3, 3–31.

BRANDT, Juliane

1998 A protestánsok és a millennium. Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében. *Századvég*. 4 (11), 167–193.

<sup>50</sup> Ez bizonyára nem véletlen, hiszen a Csillagpont az új egyházmodellel kapcsolatos „kísérletnek” is tűnik, s szervezői közül többen részt vettek a 2009. májusi alkalom előkészítésében is.

- 2003 Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak. *Századvég*. 3 (29), 2–38.
- CSEPREGI Botond  
2010 Hogyan ünnepelné meg május 22.-t? [online] [http://www.majus22.org/cikk.php?ID\\_cikk=54](http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=54) Utolsó elérés: 2010. december 14.
- DIENES Dénes  
2001 Farkas András: „Az zsidó és magyar nemzetről” című műve teológiája és kortársi párhuzamai. *Limes* 14. 3, 73–81.
- ELIADE, Mircea  
1998 *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, Európa könyvkiadó.
- FEKETE Károly  
2009 *A református liturgia története és teológiája, tanulságok és tervek*. A VII. Nyugat-Európai Magyar Presbiteri Konferencián elhangzott előadás kézírata. [online] [http://www.credo-hu-we.org/docs/2009holzhausen\\_refliturgia.pdf](http://www.credo-hu-we.org/docs/2009holzhausen_refliturgia.pdf) Utolsó elérés: 2010. december 14.
- GYŐRI L. János  
2000 Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI-XVII. században. In: G. SZABÓ Botond – FEKETE Csaba – BERECKZI Lajos (szerk): *Egyház és művelődés*. Debrecen, k. n., 29–53.
- HÁMORI Ádám  
2008 Református fiatalok értékvilága és közéleti attitűdjei. *Kommentár* 2. 1, 31–42.
- HATOS Pál  
2005 A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig. *Múltunk*. 21. 1, 89–117.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin  
2002 Az én és a vallás a posztmodern korban. *Távlatok* 11. 2 (56), 238–248.
- KATHONA Géza  
1943 *Károlyi Gáspár történeti világképe: Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből*. Debrecen, k. n.
- KISS Réka  
2003 A diktatúrák szorításában. Ravasz László egyházpolitikai útkeresése a második világháborút követő esztendőkből (1945-1948). *Századvég*. 3 (29). 39–68.
- KORPICS Márta – P. SZILCZI Dóra (szerk.)  
2007 *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest, Typotex.
- KÓSA László  
2009 *Tartozni valahová. Cikk, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról*. Kolozsvár, Koinónia.
- LEGRADY George  
1994 *Interface Metaphors and the Anecdoted Archive*. Paris, Centre Georges Pompidou. / *Revue virtuelle* 12./ Magyarul: Interfész metaforák és új narratívák az interaktív médiában. In *A pillangó-hatás. A felfedezés*

előtti pillanat koordinátái. Nemzetközi eseménysorozat a budapesti Soros Kortárs Képzőművészeti Központ rendezésében. [online] <http://www.c3.hu/scca/butterfly/Legrady/synopsishu.html> Utolsó elérés: 2010. december 14.

NAGY István

2006 A Magyarországi Református Egyház missziói stratégiája a XXI. Században. *Studia Caroliensia* 6. 2, 126.

TOMKA Miklós

2000 Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta. *Théma* 2. 4, 4–26.

2006 *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest-Piliscsaba, Loisir.

## Források

<http://www.majus22.org/old> – A Magyar Református Egyház Alkotmányozó Zsinata és Hálaadó Ünnepe

<http://www.majus22.org> – A Magyar Református Egység honlapja

<http://www.reformatus.hu> – Magyarországi Református Egyház

<http://www.tirek.hu> – Tiszáninnyi Református Egyházkerület

<http://www.nepszamlalas.hu> – Népszámlálás 2001 – Központi Statisztikai Hivatal

<http://csillag.reformatus.hu> – Csillagpont Református Ifjúsági Találkozó

NAGY, KÁROLY ZSOLT

## REFORMED CHURCHES – WITHOUT BORDERS

As part of the treaties of the Paris peace conference, the Trianon Treaty signed between Hungary and the Allies after the First World War in 1920 dismembered the state of Hungary as well as the Hungarian Calvinist Church. The torn away parts of the church were ceremonially reunited on 22 May 2009 in Debrecen. The article investigates the part this union and the derived concept of unity play in the reconfiguration of Calvinist identity. The chief method is a discourse analysis of the ecclesiastical communication and representation. The main conclusion is that the ecclesiastical elite formed the feast of alliance in a way that the participants shall recognise the manifestation of transcendent. The new, annually recurring ecclesiastical feast created to commemorate this occasion (the day of Calvinist Unity) tries to reinforce this interpretation of unity and to base the new identity of Calvinist communities on this.

## A KÖZÖS VALLÁS, AMELY ELVÁLASZT

### Két kolozsvári református egyetemista szervezet vallásos mentalitása

Kolozsváron két olyan református hallgatói szervezet működik, amely nem valamely egyházi gyülekezethez tartozik,<sup>1</sup> hanem külön orgánumként mondhatni különálló gyülekezetet alkot. A Genézius Társaság és a Főiskolás Ifjúsági Keresztény Egyesület (FIKE) elsősorban azokért a transzcendentális érdeklődésű diákokért jött létre, akik egyetemi tanulmányaik folytatása miatt elköltöztek otthonról, és így ideiglenesen elszakadtak otthoni gyülekezetüktől is, ugyanakkor – függetlenül korábbi kapcsolatuktól az egyházzal – céljuk elérni minden olyan egyetemistát is, aki szeretne egy hitéletének keretét biztosító, építő közösséghez tartozni, részt venni a keresztény élet kérdéseit boncolgató, fejlesztését elősegítő alkalmakon, vagy csak szívesen találkozna más keresztény fiatalokkal, és erre lehetőség nyílik a különböző szervezeti programokon.

Hogyan működik a két szervezet, és mi készíti a hasonló státusú, műveltségű, korú fiatalokat az egyik vagy másik közösségbe való betagozódásra, mi alapján választanak, és döntésük hogyan befolyásolja identitásukat, ezt 2008 októberétől 2009 májusáig figyeltem, vizsgáltam tudatosan. Ebben az időszakban rendszeresen látogattam mindkét közösség bibliaóráit, de más rendezvényeit is, ahol szintén kialakíthattam kapcsolatokat, beszélgethettem fíkésekkel és genéziusosokkal egyaránt. A strukturált interjúk mellett kérdőíves gyűjtést is végeztem a két szervezetre és tagjaira, kapcsolatukra, magukra és egymásra vonatkozó ismereteikre, véleményeikre, előítéleteikre kíváncsian.<sup>2</sup> A néprajzi kutatás ezen a téren ma is aktualitással bír.

A csoportosulások antropológiailag, szociológiailag és lélektanilag is valóságos igényt elégítenek ki – erre emlékeztet Kamarás István is.<sup>3</sup> A vallásos meggyőződés lehet a társas kapcsolatok létrehozója és fenntartója, csoportformáló erővel rendelkezik, azaz egy közösségbe tömöríti a hasonlóan gondolkodókat, hogy kielégítse azok szükségleteit. Bár az egyes elemeket közelebbről szemügyre véve megállapíthatjuk azok egyediségét, a csoportra jellemző, hogy homogén arculattal rendelkezik, míg egyeseket vonz, másokat taszít, míg egyeseket magába szív, másokat kirekeszt.

Vallásantropológiailag lényeges kérdés, hogy a csoportok *transzcendens erőteret* képezve hogyan ragadhatók meg társadalmi-lélektani alakzatként a néprajzos

<sup>1</sup> Létezik Kolozsváron olyan vallásos huszonévesekből álló kisközösség is, amelyek adott gyülekezetben belül alakultak elsősorban az oda tartozókból.

<sup>2</sup> Az eredményeket a Tánczos Vilmos vezetésével írott, 2009-ben megvédett szakdolgozatomban elemeztem.

<sup>3</sup> KAMARÁS 2000. 118.

számára, az egyház fontos építőkövei, elitje vagy opposíciója; *missziós osztagokként* vagy inkább *remeteségekként*, a vallási javak *előállítóiként* és *fogyasztóiként* vagy *továbbadói*; mennyiben képviselik a *hagyományos, egyéni, népi, intellektuálisabb, érzelmibb* vagy *raciónalisabb* vallásosságot, s egyedi vonásaiknak milyen társadalmi vetületük van: hogyan hat a két közösség és a tagok viszonyára, az együtt vagy párhuzamosan végzett munkájukra, a magukról és az egymásról való gondolkodásra.<sup>4</sup>

Elmondható mindkét csoportról, hogy saját habitus, normák alapján elkülönülő kulturális egységet alkotnak, megkonstruált, zárt struktúrával, jellegzetes szimbólum- és jelentésvilággal, viselkedésformákkal rendelkeznek, de nem viselkednek szubkultúráként, nem lázadók, dekonstruktívak, nonkonformisták, nem vetik el a társadalmi hierarchiát, a tradicionális értékrendet, nem tagadják meg a hagyományos életformát, s bár bizonyos mértékben elmondható, hogy környezetet teremtenek a maguk számára, új együttélési normákat, életfilozófiát, művészetet, s meg tudnák határozni, hogy mivel szemben ellenkörnyezet, s milyen kényszer, nyomás hozza létre<sup>5</sup> (a keresztyén értékeket elutasító viselkedés), végsősoron mégiscsak a hivatalos vallás megélése végett tömörülnek, a szervezeti forma csupán keret vallásosságuk megéléséhez.

A FIKE és a Genézius sajátos arculattal bírnak, és ha elfogadjuk azt a nézetet, miszerint a vallásnak egy adott társadalomban érvényesülő formája *népi vallásosságnak* nevezhető,<sup>6</sup> akkor ezeket is oda sorolhatnánk, mint a református vallás megélésének különböző társadalmi csoportjait, én mégis inkább mindkét közösséget az elit keresztyén kultúra fogyasztói körébe sorolnám, lévén hogy a csoportban van teológiai végzettségű, műveltségű vezető, tanító, és a tagok részültek vallásos nevelésben, oktatásban, egy olyan értelmiségi réteghez tartoznak, mely (többé-kevésbé) ismeri és elfogadja az írott református hitvallásokat. Ha Kamarás István szociológus kategóriáival próbáljuk meg leírni őket, akkor megállapíthatjuk, hogy mindkét szervezetre jellemző egy intellektuálisabb, teológiai műveltségre épülő vallásosság.<sup>7</sup>

Amiben viszont lényegesen különbözik a két közösség: hogy milyen vallásos mentalitást képvisel. Ez pedig egyáltalán nem független a háttérintézményektől, hisz ahogy Gordon W. Allport is fogalmaz: „Nincs olyan társadalma a Földnek, ahol a gyermeket ne a szülő társadalmába sorolnák.”<sup>8</sup> A FIKE az Erdélyi Református Egyházkerület, a Genézius Társaság az erdélyi CE Szövetség egyetemi szervezete (Pro Christo et Ecclesia = CE).

A köztük feszülő hitértelmezési hangsúlyeltolódás gyökere, hogy bár elméletileg ugyanazokat a tanokat vallja és ugyanazokat a célokat követi a hivatalos egyház és a CE Szövetség is, a gyakorlati közösségi és egyéni életforma tekintetében mégis másfajta vallásosságot propagál. Míg az egyházban a krisztusi tökéletességre nem föltétlenül törekvő, megszokott, „normális” vallásosság elfoga-

<sup>4</sup> KAMARÁS 1994. 10, 12.

<sup>5</sup> A szubkultúrákról: KESZEG 2007. 9.

<sup>6</sup> MOHAY 2009. 15.

<sup>7</sup> KAMARÁS 1994. 12.

<sup>8</sup> ALLPORT 1999. 62.



dása, és a vallási szerep szegmentáltsága dominál, addig a CE tagjaira egyfajta „virtuóz vallásosság” és a vallási szerep diffúzabb jellege jellemző.<sup>9</sup> Ennek párhuzamán többnyire megállapítható, hogy a FIKE tagjai a racionalizmus és liberalizmus szűrőjén át, a Genézius Társaság ifisei pedig a fundamentalista kegyesség jegyében szemlélik és élük meg hitüket.

A FIKE az Ifjúsági Keresztény Egyesület (IKE) egyetemi szakosztálya. Az IKE (YMCA) a csoportos bibliatanulmányozásért jött létre 1844-ben Angliában. Céljai közt szerepel a lelki és a fizikai élet ápolása, az értelmi nevelés, valamint a fiatalok közt végzett misszió. Jelmondata ez volt: „Egy közösségbe gyűjteni azokat a fiatalokat, akik Jézus Krisztust Megváltójuknak és Istenüknek tartják a Szentírás szerint; az Ő tanítványai akarnak lenni hitükben és életükben; és az Ő országát terjesztik a fiatalok között.”<sup>10</sup> Magyarországon 1883-ban hozták létre a Budapesti Keresztény Ifjúsági Egyesületet, Erdélyben a helyi szervezetet 1921-ben.

A CE Szövetséget 1881-ben hozta létre egy észak-amerikai lelkész, hogy a megtért fiatalokat megtartsa hitükben és gyülekezetükben. A CE (Christian Endeavour, magyarul: krisztusi törekvés) rövidítést úgy is fordítják szabadon: Krisztusért és Egyházáért. Alapelve, hogy a Krisztus iránti hűség főként az egyház, azon belül a saját gyülekezet iránti hűségben nyilvánul meg, a közösségi élet gyakorlásában, építésében, gazdagításában, elsősorban missziói szolgálatban, az evangélium terjesztésében. A teológiai racionalitás és liberalizmus egyik kritikájaként működött és működik, tiltakozásként az egyházba betörő szekularizációval szemben.<sup>11</sup> Magyarországon az 1903-ban megalakult Bethánia Egylet képviselte a Szövetség elveit és célkitűzéseit. Erdélyben is létrejöttek a 20. század elején fiókszövetségei (a népesebbek: Marosvásárhely, Kolozsvár, Zilah).

Érdekes metszéspont, hogy mind az erdélyi IKÉ-t, mind az erdélyi CE-t Kecskeméthy István kolozsvári teológiai lelkészprofesszor hozta létre. Fontosnak tartotta a missziói küldetést és a kegyes életet propagáló ébredési mozgalmat, és azt is, hogy az ifjúság ebben részt vegyen. Az egyetemista korosztály is már akkor nagyon aktívan bekapcsolódott az ikés tevékenységekbe rendszeres bibliaórák, missziós és szociális munka felvállalásával. A két világháború között a Teológiai Intézet adott otthont az első fikéseknek, különböző karokról érkező egyetemistáknak, akik hetente egy-egy igerész kapcsán színvonalas vitákat folytattak. A CE ekkor mindenekelőtt misszióval, belmisszióval foglalkozott (irat-, ifjúsági-, iszákosmentő-misszió stb.) az ország különböző helységeiben, az egyház által nem vállalt feladatok megoldására vállalkozott, az általa meg nem válaszolt kérdésekre kínált válaszokat, az általa nem (vagy nem megfelelően) megszólított rétegeket szólította meg,<sup>12</sup> így vette egyik irányvonala később az egyetemistákat célba.

1947-ben mind az IKÉ-t, mind a CE-t feloszlatta az új politikai rendszer. A CE azonban földalatti mozgalomként tovább működött, és munkája nyomán lelki ébredések következtek be. A megalkuvásra nem hajlandó hívőket, azokat is, akik

<sup>9</sup> Kiss 2002. 65.

<sup>10</sup> BUZOGÁNY 2000. 7.

<sup>11</sup> KOZMA 2001. 60.

<sup>12</sup> Ahogy az új vallási csoportok, közösségek, mozgalmak. KAMARÁS 2002. 195.

nem hallottak a Szövetségről, egyhamar CE-snek bélyegezték a kommunizmusban, és börtönre ítélték azzal a váddal, hogy egy államellenes titkos szövetség tagjai. Kevéssel a fordulat előtt, '89 őszén jött létre Marosvásárhelyen a Genéziusfi elődje, az a bibliaórási ifjúsági közösség, melynek tagjaiból kolozsvári egyetemisták lettek, de továbbra is egy bibliaórási közösséget alkottak.

A rendszerváltás után is vezetői, tagjai, szimpatizánsai és bibliaórási maradtak az immár törvényesen újraalakult CE Szövetségnek. Csakhogy a CE, bár úgy jegyeztette be magát, mint vallási szervezet, melynek célja az egyház megújulásának segítése,<sup>13</sup> úgy döntött, hogy nem rendeli magát alá az egyházi vezetésnek; hajlandó együttműködni az egyházkerülettel, de tőle független intézményként. Az IKE ezzel szemben az egyházkerület fennhatósága alatt kezdte újra tevékenységét. Kezdetben a CE Szövetség tagjai és szimpatizánsai is támogatták, munkáját szükségszerűnek ítélték, megalakításában is részt vállaltak. Szembesülniük kellett viszont egy változni nem akaró, visszafogottabb, őket elutasító lelkülettel, a kegyességtől irtózó rideg ésszerűséggel. Miután a már meglévő, színes, vonzó, látogatott programokat működtető, egyetemistákat célzó Genézius bibliakört sem akarta elfogadni az egyházi vezetés, hanem helyette egy másikat tervezett létrehozni, amelyet ő tarthat kézben az IKÉ-n keresztül, többen vissza is vonultak a szervezkedésekből. Később is történtek próbálkozások a szervezetek egyesítésére, viszont hiába is emlegette bárki a két közösség különállóságának abszurd voltát, az egyházi vezetés továbbra is távolságtartóan kezelte a CE-s háttérű csoportot.

1998-ban újraindították a FIKÉ-t, mely mind a mai napig párhuzamosan működik az 1997-ben bejegyzett Genézius Társasággal. Az egyházkerület azóta is támogatja a FIKÉ-t, a Genézius Társaság létezésétől pedig eltekint.

Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy az egyház kapcsolata a FIKÉ-vel egyértelműen harmonikus, a Genéziusszal pedig ellenséges. Az, hogy a CE Szövetség és a CE-s lelkületűek, az ébredés hívei gyakran nem értenek egyet az egyházi vezetéssel, a hivatalos egyház mentalitásával, tény és fordítva is igaz. Viszont az egyházi háttérű FIKÉ tagjai sem föltétlenül elégedettek az egyház működésével, határozataival, bár ritkábban szállnak szembe vele.

A fikek véleménye az egyházról mint intézményről megegyezik egy erdélyi átlagemberével: látják hibáit, de ezeket az egyes emberek hiányosságainak tudják be, létezését pedig alapvetően jónak tartják, mert úgy látják, hogy keretet biztosít a hit megéléséhez, tapasztalataik függvényében nagyon változó a hozzáállásuk. A genéziusosok úgy beszélnek az egyházról, hogy viszonyítják a CE-hez, érződik a távolságtartásuk, elutasításuk amiatt, hogy az egyház ignorálja azokat, akikre ők felnéznek, de ott van bennük az a tudat is, hogy ha a CE nem fordít hátat az egyháznak, nekik sem szabad, mert az akkor is szükséges, ha sok rossz is van benne.

A két szervezet viszonya a hivatalos egyházzal nem csak azzal magyarázható, hogyan viszonyul az egyház hozzájuk, hanem azzal is, hogy kik alkotják a csoportokat. A Genéziusbibliaórákra főleg olyanok érkeznek, akik a Szövetség

<sup>13</sup> Kiss 2002. 62.

munkája révén tértek meg és / vagy CE-s ifjúsági csoportba jártak előzőleg, mindenképp többségben vannak a CE Szövetséggel valamilyen módon kapcsolatban állók. A FIKÉ-ben nem jellemző a közös múlt, inkább a közös jelen a meghatározó: kivel kerülök Kolozsváron kapcsolatba, hol fordulok meg; vannak köztük hitre jutottak és pusztán érdeklődők, valamikori ifisek és Bibliát soha nem olvasók, az egyházukat alig ismerős is. Így a FIKÉ-közösség sokkal heterogénebb.

Bár mindkét szervezet tagjai folyamatosan cserélődnek, a Genézius Társaság változatlanul sugározza a CE ideológiáját és lelkületét. A FIKÉ ezzel szemben a változó arcok függvényében változó arculatú lehet. A többségtől, a hangadóktól, az önkéntesektől, munkatársaktól is függ vallásos beállítottsága, hangulata, programpalettája.

A rendezvények tengelyét mindkét szervezetnél a heti rendszerességű bibliaóra képezi. A Genézius Társaság más programot nem is működtet az általam vizsgált időszakban. A FIKÉ-s ajánlat eközben igen széles skálán mozog: kiscsoportos bibliaóra, imaközösség, gitárfolyam, nyelvklubok, sport-klub. A FIKÉ istentiszteleteket is tart vasárnap esténként, sátoros ünnepek előtt pedig bűnbánati hetet. Évente egyszer mindkét közösség hirdet meg csendes napokat, evangelizációs alkalmakat, olykor különböző diakóniai és missziós szolgálatokban is részt vesznek közösségileg, szerveznek kirándulásokat, filmesteket, nyári táborokat.

Elemzésük során elsősorban bibliaórás közösségként foglalkoztam velük, ez lévén itt is, ott is a központi rendezvény, mely meghatározza a tagságot is: azáltal lesz valaki fikés vagy genéziusos, hogy gyakran részt vesz valamelyik bibliaórán. Hogy melyiket választja, az vallásossága orientációjától függ.

Bibliaórájukat a genéziusosok *ifinek* becézik vagy az egyértelműség kedvéért *Geninek*. Tulajdonképpen minden ifjúsági bibliaórás csoport ifi, különbségtételre, pontosításra a FIKÉ megszületése után lett szükség. Addig azonban már megszokták az ifi fogalmát, így most is elsősorban azt használják. A FIKÉ-bibliaóra megnevezése azonosult a szervezet nevével: a bibliaórát (és az istentiszteletet is gyakran) *fikeként* emlegetik. A bibliaórák liturgiájában nincs jelentős különbség. A témaválasztás is eléggé hasonló volt az általam vizsgált időszakban, ami viszont eltérő, hogy a FIKÉ-nél szokás szerint a lelkész indítja és vezeti a beszélgetést, vagy ő hív meg előadókat, akik a témában jártas szakemberek, a Genézius Társaságnál pedig többnyire maguk az egyetemisták, lehetőleg mindig más készül néhány vitaindító bevezető gondolattal.

A kiselőadást követő beszélgetés a Genéziusnál mindig egy kiválasztott ige alapján történik, míg a FIKÉ-bibliaórák inkább tematikus, bár a lelkész mondanója bibliai megalapozottságú. A genéziusos kérdés: miről beszél ez az ige. A fikés kérdés: mit mond a Biblia egy bizonyos dologról, milyen igei válaszok léteznek a témában.

Mindkét helyen intellektuális kihívás a beszélgetés, háttérismereteket aktivál, újakat ad, vitára serkent, megoldást keres. A genéziusosok, mikor *bevezetőt* tartanak, gyakran felhasználják szaktudásukat, az egyetemen tanultakat, viszont míg fikén könnyebben elcsúszhatnak a beszélgetések ilyesmin, hogy adatokkal kez-

denek dobálózni vagy általánosságokban beszélnek, addig ifin a személyesség az idea, mindenki törekszik arra, hogy magáról, saját érzéseiről, tapasztalatairól beszéljen. Ugyanakkor mégis inkább ifin történik meg, hogy elvesznek a mély filozófiai elméletek síkján, a fikések ezzel szemben sokkal pragmatikusabbak.

Kamarás István kategóriái szerint vallásos kisközösségekben a leggyakoribb témakörök: hit és élet, a Biblia, erkölcs és értékek, lelki élet és vallásosság, család és nevelés, párkapcsolat, egyház, egyéb teológiai kérdések, politika, művészet.<sup>14</sup> Politikáról és művészetekről sehol sem esett hangsúlyosan, központiként szó. Párkapcsolatról sem – a fikén belül ennek magyarázata, hogy tavaly több alkalommal is, több szemszögből foglalkoztak vele (kapcsolat, szexualitás, jegyesség, házasság), ennek az előadássorozatnak (*Nem jó az embernek egyedül lenni*) folytatásaként beszélgettek most a gyermekáldásról. Egyházzal kapcsolatos kérdéseket sem feszegettek. Leginkább a hit és élet, erkölcs és értékek témakört (fike: evangelizáció, időbőjt, kísértés, döntések, félelem, döntés, öröm, szenvedés, jó cselekedetek, szolgálat, ifi: helyes önbizalom, bizonyágtétel, Jézus mint első, pályaválasztás) boncolgatták, és teológiai kérdéseket (fike: reformáció, zsidó messiásvárás, lelkiismeret, szinkretizmus, természettudományok, utolsó idők, ifi: jó és rossz, hitünk alapja, túlvilág), valamint a lelki élethez és vallásossághoz tartozókat (fike: csend, ifi: bővelkedés Krisztusban).

A következő kérdések úgy kerültek terítékre, mint amivel a keresztyén embernek rendelkeznie kellene, de mégis sokszor akadályokba ütközik: dönteni tudás, öröm, a lelkiismeret, ellenállni a kísértésnek, legyőzni a félelmet, elfogadni a szenvedést (fike), helyes önbizalom, bővelkedni, boldognak lenni, bizonyágtétel, vigasztalás, Jézust tenni az első helyre (ifi).

Azok a témák, melyek mindkét helyen felmerültek: az öröm (erről érdekes módon, tudtukon kívül épp egymás utáni napokon beszéltek), az utolsó idők, a túlvilág és Jób története (a szenvedés és a vigasztalás kapcsán).

A kérdést egyformán értelmiségiként ragadják meg, azzal a különbséggel, hogy míg fikén ez racionálisabb, addig a Genézius-bibliaórán lelkibb, spirituálisabb hangnemben történik. A szófordulatokból fel lehet ismerni, ki hova tartozik. A fikés társaság nyelvhasználata köznapibb, bibliaórán is inkább a sztenderd nyelv szabályainak felelnek meg, akkor is ha ez nehezebben kezeli a vallásos érzéseket, élményeket leíró fogalmakat. A genéziusosok viszont az ifin használt *kegyes* dialektust beszélik a hétköznapiakban is, mondhatni teljesen sajátjukká lett ez a nyelvjárás.

A vallásosság diffúz és szegmentált megélését mutatja az a szembetűnő tény is, hogy míg a fikések táskáiból bibliaórán is ritkán kerül elő egy-egy Biblia, addig a genéziusosok többnyire saját Szentírásukban követik mindig a szóban forgó részt. A genéziusosok könyvecskéinek már a külalakja is arról árulkodik, hogy számukra ez egy kedves, személyes tárgy: hangsúlyt fektetnek arra, hogy a borítás személyiségükhöz illő, nekik tetsző legyen, hisz valószínűleg gyakran használják. A gyakori használatra következtethetünk a papír állagából, illetve a sok-sok bejegyzésből, kifestésből, aláhúzásból is. Nem csak bibliaórára, istentisz-

<sup>14</sup> KAMARÁS 1994. 94.

teletre viszik magukkal, hanem általában táskájukban hordják a Szentírást. Ez a fikésekre nem jellemző.

„Rendszerint azokkal vetjük össze magunkat alaposan, akik pont olyanok, mint mi, de bizonyos tekintetben különböznek tőlünk. Ennek következtében alaposan szemügyre vesszük ezt a különbséget, és rendszerint oly módon értékeljük a helyzetet, hogy a magunk javára üssön ki az összehasonlítás”<sup>15</sup> – jelenti ki Gordon Allport *Az előítéletekről* írt könyvében. A FIKE és a Genézius sok tekintetben „pont olyanok”, de mivel nem értenek egyet egymás vallásos attitűdjével, számos előítéletet, sztereotípiát forgalmaznak meg egymással kapcsolatban.

Összeállítottam egy kérdőívet választ keresve arra, hogyan látják a fikések, genéziusosok saját illetve egymás közösségeit, és hogyan azok viszonyát. E felmérés tükrében reményeim szerint szembesülhetünk a sztereotípiák ismeretének, forgalmazásának, beigazolódásának vagy leomlásának képével, az egymásról való tudás és feltételezett tudás mértékével, az önkritika, a kritika és a tartózkodás formáival. Ezen vélemények képezik a csoport-identitástudat alapját, valamint az egymáshoz való viszonyulás minőségét is befolyásolják.

Mindkét közösséget meghatároz egy hitvallás és egy cél, ami hosszú időközön át stabil. Közben azonban a csoportok összetétele változik, ennek függvényében pedig a szellemiség, a lelkület is. Fel is tettem a kérdést önreflexiót provokálva, hogy milyennek látták a kezdetekben (amikor a közösségbe érkeztek), és milyennek látják most csoportjaikat a tagok.

A fikések *befogadó, barátságos, vidám, felszabadult, gyakorlatias gondolkodású, erős hitű, kereső* társasággal találkoztak, mikor a közösségbe csöppentek, s ez a kép nem is változott, inkább csak bővült pozitív és negatív irányba egyaránt. Pozitívumként sorolják, hogy *értelmiségi, toleráns, otthonos, fiatalos, őszinte, liberális, egészséges, életközeli hitben él, sokszínű*. Negatívumként fogalmazza meg egy-egy ember, hogy *nem elég személyes, zárt, felszínes és néha túlboncol, túlbonyolít kérdéseket*.

A Genézius a tagok kezdeti meglátása szerint: *komoly, befogadó, barátságos, elvont, filozofikus, erős hitű, kereső*. Jelenlegi a következő pozitívumok jellemzik: *komoly, kellemes, fiatalos, eredeti, szerető, kereső, értelmiségi, választ adó, otthonos, személyes, őszinte, egyre nyitottabb, áldottabb, barátságosabb, gyakorlatiasabb, közvetlenebb, felszabadultabb, kevésbé elvont, vidámabb*. Negatív vonásokként észlelik, hogy a közösség *álmos, lankadt, passzív, nincs szolgálata, elzárkózó, bizalmatlan, és nem túl gyakoriak a személyes, őszinte megnyilvánulások*.

A bibliaórás átlaglétszámmal arányosan 20 fikés és 15 genéziusos kitöltött kérdőívvel dolgoztam. Összehasonlítva az eredményeket beszédes, hogy a megkérdezett genéziusosok fele *komolynak*, harmada *elvont, filozofikusnak* és *erős hitűnek*, a fikések fele *vidámnak, felszabadultnak*, negyede *gyakorlatias gondolkodásúnak, erős hitűnek* látta kezdetben saját közösségét. Kijelenthetnénk ezek alapján, hogy mindkettő erős hitű, csak egyik *komolyan, elvontan, filozofikusan*, másik *vidáman, felszabadultan, gyakorlatiasan* – nem is a vallásosság intenzitásában, hanem annak megélési módjában különböznek élesebben.

<sup>15</sup> ALLPORT 1999. 189.

Allport állítja, hogy egyetlen kép sem támad a semmiből, a háttér lehet sztereotipikus és tapasztalati is, de amit tudok, amit megtapasztaltam, az már nem sztereotípiá. <sup>16</sup> Éppen ezért a másik csoportról kérdezősködve fontosnak tartottam külön választani, hogy mit hallottak és mit gondolnak tapasztalataik alapján egymásról. A népszerű sztereotípiákat, miszerint a fikések *túl lazák, liberálisak, felszínesek, komolytalanok, ami a krisztusi hit megélését illeti*, az ifisek pedig *azt mondják magukról, hogy megtértek, újjászülettek, de aki nem közülük való, azt lenézik, mert úgy gondolják, hogy vallásossága csak máz, saját véleményként nem, illetve csak kis számban foglalmazták meg.*

A kérdőívet kitöltő fikések negyede hallotta és gondolja is úgy, hogy a genéziusosok *zárkóztak, de komoly hívő emberek és barátságosak.* További válaszok szerint: *kissé merevek, nem elég toleránsak, nehéz velük együttműködni, kicsit fundamentalisták, idealisták, nem gyakorlatiasak, elméletiek.*

A genéziusosok *barátságosaknak, jó fejeknek* látják a fikéseket – ezt úgy is értelmezhetjük, hogy nem tudják vagy nem akarják tudatni, mit gondol(ja)nak róluk. Más észrevételeket is megosztottak azonban: a fikések *őszinték, sokszínűek, talán gyakorlatiasabbak, de alkalmi keresztyének.*

Milyen lehet azon emberek kapcsolata, akik így gondolkodnak egymásról? Milyen a két szervezet viszonya? – kérdeztem a tagokat. Nem mindenki válaszolt, néhányan pedig jelezték is, hogy nem tudják mire vélni ezt a kérdést, és mindkét oldalról volt olyan benyomás, hogy mintha ezzel a kérdéssel én akarnék mesterséges ellentétet kelteni a két csoport között, illetve ha nem is áll szándékomban, de féltő – figyelmeztettek –, hogy ilyen hatást érhetnek el. A kérdőívben adott válaszok szerint felvállalt ellentétezés nincs a két csoport között, a tagok többsége legalábbis *nem tud róla*, néhányan azonban érzékelik, hogy *lappang*, illetve *egyértelműen van* ellentét. Oka: *stílusbeli másság, két különböző hitgyakorlat (egy merevebb és egy lazább), és egymás megvetése.* Ami a megvetést generálja: a genéziusosok részéről, hogy a fikések *nem összpontosítanak eléggé Istenre*; a fikések részéről, hogy a genéziusosok *ítélkeznek a másként hívők fölött, és kegyességük önelentmondásos.* A kérdéses ellentét meglátásom szerint inkább távolságtartásnak és esetenként feszültségnek nevezhető, nem jellemző, hogy nyilvánosan kritikával illethék egymást. Egyet kell értenem Allport kijelentésével, hogy a modern időkben ritkábban robban ki pusztán vallási kérdések miatt konfliktus, az emberek inkább visszavonulnak saját csoportjuk határai mögé, ahol szabadok lehetnek, és ezt a kiváltságot többnyire másoktól sem tagadják meg. <sup>17</sup>

Ha egy-egy kulcsszót kellene mondanom, ami leginkább meghatározza a fikések, illetve a genéziusosok világnézetét, a FIKE esetében azt mondanám: szabad akarat, a Genéziusóban: kegyelem. Ezt hangsúlyozottabban figyelembe veszik különböző problémák megoldásakor, az élettárs és a transzcendens megtalálására vonatkozóan is ebben gondolkodnak.

<sup>16</sup> ALLPORT 1999. 243.

<sup>17</sup> ALLPORT 1999. 512.

„Megismerni a vallásos ember helyzetét és szellemi univerzumát előrehaladást jelent az emberre vonatkozó általános tudásunkban.”<sup>18</sup> A vallásosság (annak megléte, hiánya, módja) erősen befolyásolja az énkép és a világkép kialakulását, ennek következtében az életszemléletet s az életvitelt. Nem csak saját alkalmainkon vagy más vallásos szervezet programjain, illetve kifejezetten vallásos cselekedetekben érhető tetten beállítottságuk: vallásosságuk befolyásolja őket abban is, hogyan töltik szabadidejüket, mit olvasnak, milyen zenét hallgatnak, mit bön-gésznek az interneten.

Csábíthat az a megoldás, hogy szélsőségesen értékeljük őket, stabil keretek közé szorítva, a „jó” vagy a „rossz” legfelső kategóriájának fényében, lévén hogy a kategóriák, bár olykor túlegyszerűsítettnek és zártak tűnnek, megkönnyítik a világban való tájékozódást és segítenek rendszerezni az ismereteket.<sup>19</sup> Ha a Szentírás alapján akarnánk megítélni a két szervezetet, mindkettőben találnánk negatívumokat és pozitívumokat egyaránt, néprajzos szemmel viszont azt kell meglátnunk, hogy mindkettő a maga sajátos módján a kolozsvári diákság transzcendentális igényeit elégíti ki a református hitvallásokhoz igazodóan.

## Irodalom

ALLPORT, Gordon W.

1999 *Az előítélet*. Budapest, Osiris Kiadó.

BUZOGÁNY Dezső

2000 *Az Erdélyi IKE története 1930-ig*. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 7. Kolozsvár.

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán*. Budapest, Európa Kiadó.

KAMARÁS István

1994 *Belsőleges bázisok. Katolikus kisközösségek Magyarországon*. Budapest, Országos Közoktatási Intézet..

2000 *A katolikus kisközösségek avagy mozgalmak. Egyházak a globális és helyi ügyek szolgálatában*. In: *Pannonhalmi Nagytalálkozó 2000*, Budapest, 116–125.

KESZEG Vilmos

2007 *Csoportok és kultúrák*. In: Jakab Albert Zsolt – Keszeg Vilmos (szerk.) *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok szubkultúrákról*. Kolozsvár, 7–12.

KISS Dénes

2003 *A CE Szövetség és a református egyház*. *Erdélyi Társadalom* I. 2.

KOZMA Zsolt

2001 *Szélsőségek és szélsőségek kezelése a református egyházban*. In: Kozma Zsolt: *Önazonosság és küldetés*. Kolozsvár, 57–64.

<sup>18</sup> ELIADE 1987. 191.

<sup>19</sup> ALLPORT 1999. 226.

MOHAY Tamás

2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány.* Budapest, L'Harmattan.

ZSIGMOND, JÚLIA

## THE COMMON RELIGION THAT DIVIDES The religious mentality of two Calvinist university student organisations in Kolozsvár

Two Calvinist organisations specifically targeting university students operate in Kolozsvár (now Cluj-Napoca, Romania): the Christian Association of College Youth (FIKE) and the Genézius Society; the former is an organisation of the Calvinist Diocese of Transylvania and the latter is the university organisation of the Transylvanian CE Alliance. In the church the segmentation of the religious role dominates while among the members of CE (CE = Pro Christo et Ecclesia) the religious role is more diffuse. Parallel with this it can generally be said that the members of FIKE (a very heterogeneous group) observe and experience their faith through the filter of rationalism and liberalism, while the youth members of the Genézius Society (from CE circles) do so in the spirit of fundamentalist piety. This is also reflected in the course of the bible hours. The differences in mentalities can also be observed in the characterisations given of their own communities and of the other group. There is no acknowledged conflict between them, but the aloofness and latent tension can be felt.



## INTEGRÁCIÓS LEHETŐSÉGEK EGY KISEGYHÁZHOZ CSATLAKOZOTT CIGÁNY HÁZASPÁR ÉLETÉBEN

### Bevezető

Tanulmányomban a hitélet és az etnicitás témakörét és kapcsolatát fogom körbejárni egy esettanulmány mentén, melynek főszereplői egy cigány házaspár, akik 1971-től a kőrispataki<sup>1</sup> Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség tagjai. A továbbiakban azt fogom megnézni, hogy e cigány házaspár életében a hitközösséghez való tartozás mennyire jelent egyfajta integrációs kísérletet a többségi magyar lakosság közé, illetve, hogy ez az integrációs kísérlet milyen mechanizmusokkal és életmódváltozásokkal jár együtt. Ugyanakkor arra is kíváncsi vagyok, hogy a falu magyar lakossága hogyan vélekedik az illető házaspár megváltozott életmódjáról, értékrendszeréről. Mindezt olyan kérdések figyelembevételével látom megvalósíthatónak, mint hogy milyen okok és célok váltják ki a vallási fordulatot? A vallási váltás mennyire von maga után egyfajta mentalitás – és normarendszer váltást? Mennyire egyeztethető a hagyományos és a hitközösség által „elvárt” életmodell? Hogyan reprezentálódik ez az újfajta életvezetés? Átrendeződik-e, és ha igen, milyen irányba és mértékben az addig fenntartott társadalmi kapcsolatháló? Hogyan változik meg az önkép, és ez milyen formában reprezentálódik a külvilág fele, illetve hogy mindez milyen mértékben és módon nyer visszaigazolást a többségi társadalom felől?

Előfeltevésem az, hogy egy személy valamely vallásos jellegű kisközösséghez való csatlakozásának következtében nemcsak annak felekezeti identifikációja változik meg, hanem egy egészen más világméretű és értékrendet fogad el, amely ugyanakkor egy újfajta életforma, életmodell kialakítását vonja maga után. Mindez az eddig fenntartott egyéni- és csoportidentitás valamilyen fokú változását is eredményezi, amelynek már szerves részét képezi, hogy az egyén egy önmagát a bibliai igazságok mentén legitimizáló, vallásos jellegű közösség tagja.

Értelmezésem kiindulópontjait és határait egyaránt az illető házaspárral készített interjúk képezik. Az életmód és értékrend-váltást, illetve az ehhez szorosan kapcsolódó önkép és reprezentációinak alakulását a beszélgetések során született „történet” több szempontú értelmezése mentén vizsgálom. Mindezek előtt azonban fontosnak tartom a falu felekezeti és etnikai viszonyainak főbb jellemzőit ismertetni.

<sup>1</sup> Kőrispatak (ro. Crișeni), Hargita megye, Románia

## Kőrispataki „hívők” és cigányok

Kőrispatak Hargita megyében, a Gagy mentén található, 24 kilométerre Székelykeresztúrtól és 9 kilométerre Erdőszentgyörgytől. Viszonylag kis (695 személy) és elöregedőben lévő falu, ahol három történelmi egyház mellett<sup>2</sup> három kiségyház is megtalálható.<sup>3</sup> Ezt a már önmagában is figyelemre méltó tényt még árnyaltabbá teszi az a jelenség, hogy a falu lakosságának közel hatvan százalékát kitevő cigányság jelentős része valamelyik hitközösséghez tartozónak vallja magát.<sup>4</sup>

A vallásos kisközösségek megjelenése Kőrispatakon viszonylag korán elkezdődött. Az Adventista egyház első térítője L. R. Conradi 1890-ben jött Erdélybe<sup>5</sup> és 1898-ban már Kőrispatakon is találhatunk híveket.<sup>6</sup> A gyors terjedés azzal is magyarázható, hogy a Kőrispatak melletti Bözödön erőteljesen jelenlevő Székely Szombatosok hite sokban megegyezett az adventisták hitelveivel<sup>7</sup>, így hamar táptalajra talált az Adventista Egyház missziója. A kezdetekben még egységes Jehova Tanúi<sup>8</sup> Kőrispatakon való első megjelenésére nincsenek pontos adataim, de L. M., az Igazhitű Jehova Tanúi 95 éves vezetője szerint a hitközösség az 1940-es években teljesen meghatározta a falu felekezeti térképét, hisz közel 50 taggal rendelkezett, amelynek körülbelül felét cigány személyek alkották. A ma már csak 8 taggal rendelkező közösség létszámbeli csökkenése szoros kapcsolatban van a cigányok 1940-es évekbeli növekedésével, illetve különböző hitelveknek való meg nem felelés következtében való kizárásával. A mai 8 tagból 4 visszabocsátást nyert cigány személy.

Az Igazhitű Jehova Tanúi 1962-ben belső ellentétek következtében vált ki az addig egységes Jehova Tanúi társulattól. A szakadás elsődleges oka, hogy a szervezet 1962-ben különböző egyezményeket kötött az ENSZ-el, hogy elismert válássá válhasson. Ekkor Kelet-Európában, elsősorban Romániában tömegesen váltak ki a közösségből. Különválásuk indítéka, hogy nem kívántak válássá válni, és Rutherford<sup>9</sup> halála után módosított hittételeiket sem elfogadni, ezért megmaradtak az 1942 előtti, Rutherford által kialakított szervezeti formánál, és hittételeknél. A csoport tagjai a régi (1962 előtti) kiadványokat tanulmányozzák, ame-

<sup>2</sup> Református (ők vannak többségben), unitárius és katolikus.

<sup>3</sup> Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház (50 személy), Igazhitű Jehova Tanúi (8 személy), Igazvallású Jehova Tanúi (3 személy)

<sup>4</sup> Hetednapot Ünneplő Adventista Egyházhoz tartozó 50 személyből 30, az Igazhitű Jehova Tanúinál 8 személyből 4, az Igazvallású Jehova Tanúi esetében pedig 3 személyből 1 cigány etnikumú.

<sup>5</sup> SZIGETI 1981. 126.

<sup>6</sup> Az adatot Sz. L., a helyi Adventista Egyház lelkesze szolgáltatta.

<sup>7</sup> Például a szombat-ünneplés, olyan „egészségügyi törvények” mint a sertéshús-fogyasztás és a dohányzás tilalma, illetve mások.

<sup>8</sup> Charles Taze Russel indította el a mozgalmat 1874-ben Pittsburgben. (Pennsylvania, Amerikai Egyesült Államok) (GASSMANN 1998. 15.)

<sup>9</sup> Joseph Franklin Rutherford az akkor még „Komoly Bibliakutatók” néven ismert társulat második elnöke (1916–1942). Szervezeti reformjai (például: házról házra járó köteles szolgálat, karácsony, húsvét, születésnap ünneplésének megszüntetése stb.) nagymértékben meghatározzák mindkét Jehova Tanúi mai arculatát, azonban az Igazvallású Jehova Tanúi továbbfejlesztették azokat, míg az Igazhitű közösség megmaradt az általa kialakított formáknál. (GASSMANN 1998. 27–31.)

lyeket Romániában újra is nyomtatnak, illetve az akkor felállított hittételeket vallják.<sup>10</sup> A levált hitközösség csak Kelet-Európában terjedt el, nyugaton egyáltalán nem ismert. Romániában található a legtöbb tag, úgy 10000 körül. Ezen kívül Magyarországon, Szlovákiában, Ausztriában, Moldvában és Ukrajnában ismert a hitközösség.<sup>11</sup> Hittételeiket és tanításait a Biblia számos tételei támasztják alá, amelyeket nagyvonalakban a következő pontokba lehet összefoglalni:

- Tanításaik meghatározó jellege egy sajátos világvégvárás, amelyet majd Krisztus 1000 éves uralma követ, amikor is helyreállítja az egész földön a paradicsomot. A jelenkor nehézségei a közelgő végítélet előjelei.
- 1914-ben a nemzetek (pogányok) ideje lejárt és létrejött Isten Királysága a mennyekben. Ez az emberi történelem végső szakaszának a kezdete, amely az armageddoni csatával fog zárul.
- Minden állam, egyesület, szervezet és vallás az ördög műve. A hitközösség tagjai nem csatlakozhatnak hozzá,<sup>12</sup> hisz ők egy magasabbrendű, Isten kormányzása alá tartoznak.
- Szentháromság tagadása.
- Nem ismerik el Jézus Krisztus isteni voltát, a lélek halhatatlanságát és a halál utáni életet. Nincs további lét a halál után. A feltámasztás újjáteremtést jelent.
- A pokoli örök büntetés tanának elvetése. A bűnösök örökre megsemmisülnek, míg a megtérteket Isten feltámasztja, és örök életet nyernek a paradicsomba.

## Egy „megtért” cigány házaspár

Ö. M. 1942-ben született, 64 éves sátoros cigány, aki folytatva a családi hagyományt, ma is bádoggossággal foglalkozik. 1967-ben jött Kőröspatakra, a Segesvár mellőli Cserefalváról. Református családból származik, de a család nem gyakorolta hitéletét. Kőröspatakon feleségül vette az 1952-ben született, szintén sátoros cigány családból származó J. K.-t. Házasságuk idején, egyszerre, egy éves tanulási idő után, Ö. M. 29 évesen, J. K. 16 évesen lépett be hivatalosan is az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösségbe, amelynek kisebb megszakítással ugyan, de mindmáig hűséges tagjai. Noha egyikük sem kapott a családban vallásos nevelést, mindkettejük életében van egy-egy momentum, amelyhez kötik „megtérésük” kezdetét. Ö. M. gyerekkori szomszédja egy katolikus plébános volt, aki sokszor elvitte őt a templomba és megtanította imádkozni. Ö. M. elmondása szerint már akkor elgondol-

<sup>10</sup> A két Jehova Tanúi hittételeinek alapjai ugyanazok, csak míg az Igazvallású Jehova Tanúi engedményeket tettek tagjaik életvezetésének szabályozásában, addig az Igazhitű Jehova Tanúi teljesen elfordulnak a „világi élet” minden jellemzőit. Ilyen például mindenféle szórakozás, (tánc, televízió, internet stb.), feltűnő ruha, ékszeriselet, szeszes italok fogyasztásának tiltása. Ezek az Igazvallású csoportnál megengedettek. ([http://the-true-jw.oltenia.ro/hit\\_vagy\\_vallas.html](http://the-true-jw.oltenia.ro/hit_vagy_vallas.html))

<sup>11</sup> Az Igazhitű Jehova Tanúi 2006 októberében kiadott Tájékoztatója alapján.

<sup>12</sup> Szavazás, eskütétel, polgári katona szolgálat, fegyverforgás, állami és egyházi ünnepek, illetve szimbólumok teljes megtagadása.

kodott Isten hatalmasságán és ez meghatározó volt a későbbi, „igaz útra” térésében.

J. K. életében is van egy külső személy, aki hatással volt a későbbi hitéletére, ez viszont már egy helybéli, akkor már megkeresztelkedett Igazhítű Jehova Tanúi csoport tagja, aki tudatosan végezte missziós feladatait. J. K. visszaemlékezései szerint ijesztőek voltak a világ végének eljöveteléről szóló tanítások, és emiatt nagy félelem fogta el, amelyből csak az isteni erőt látta kivezető útnak. „S azt is hirdették, s mondták, hogy fog jönni egy nagy világvége. Azt mondja nagy csapások által, s azt mondja, hogy ha nem térünk meg, nem szolgálunk Istennek, akkor meg fogunk halni. El fogunk posztulni. Nem fogunk örök életet kapni. Én ezt, amikor meghallottam, teljesen elgondolkoztam. Saját magamba szálltam, s meggondolkoztam. S én elővettem a Bibliát, s a Bibliát kezdtem olvasni.” (J. K.)

A Jehova Tanúi hitközösség mindkét csoportjának tanításaiban meghatározó elem a világvégevárás. Az armageddoni csatáról szóló leírások, folklorizálódott történetek borzongató képeinek átélése a legtöbb megtért személy alapélményéhez tartozik. A helyi és nemzetközi események, katasztrófák adaptálása az „utolsó napokról” szóló tanításokhoz felerősítik az egyén félelmeit, amelyeket még átélhetőbbé tesznek az armageddoni csata vérengzéseinek képei. Ebből a halálfélelemből ígér kiutat a hitközösséghez való tartozás, hisz az illető személy a tanítások alapján biztos lehet abban, hogy Isten választott embereként megmenekül ezen a rettenetes napon. Noha mindkettejük megtértéstörténetében meghatározó momentum a végleges megsemmisüléstől való félelem, kérdésként tehető fel, hogy miért megtérésük időszakában olyan intenzív ez a halálfélelem, illetve hogy milyen személyes történetekhez köthető a vallásos tanítás iránti különleges fogékonyság. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a belső válságok többsége köthető valamilyen, kisebb vagy nagyobb társadalmi eseményhez, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha egy ilyen jellegű váltást akarunk megérteni. Hogy ezt két szereplőnk esetében jobban látszódjon, figyelembe kell vennünk azt a történelmi háttérrel, amelyben a vallási váltás megtörtént. Az 1970-es évek a szocializmus évei, amikor az egyén személyisége, az individuum erőteljesen háttérbe szorul, az önkifejezés, az önmegvalósítás terei leszűkülnek és az egyházi tanítás elveszíti addigi privilégiumait. Ebben a kontextusban jóval tágabb perspektívából szemlélhető az a kérdés, hogy mivel is magyarázhatóak az ilyen jellegű vallási váltások. A szocializmus éveiben a különböző visszaszorító intézkedések ellenére nagymértékben terjedtek Erdély szerte a különböző vallásos jellegű közösségek, hisz azok új lehetőségeket kínáltak fel az egyénnek, a személyiség kibontakoztatásának újfajta feltételeit biztosították, amelyeknek már nem a fennálló társadalmi rend kereteibe kellett beilleszkedniük, hanem egy annál magasabbrendű isteni törvénykezés alá, amelynek segítségével képes az egyén az őt körülvevő valóságot értelmezni. Kardos László a szocializmusnak ezt az újfajta vallásosságát egyenesen a fennálló társadalmi rend elleni lázadásnak tekinti.<sup>13</sup> Ugyanakkor figyelembe kell vennünk azt is, hogy a történelmi egyházak fokozatosan elhidegültek híveiktől, és ezt a tény napjainkban már nem

<sup>13</sup> KARDOS 1969. 247.

lehet csak a fennálló társadalmi rend ideológiáival magyarázni. A mai ember mai kérdéseire egyre kevésbé tudnak megfelelő választ adni, a mindennapi életben eligazítást nyújtani. Erre a válsághelyzetre gyakori válasz a valamilyen hitközösséghez való csatlakozás. Ez különösen helytálló a cigány személyek esetében, akiket a történelmi egyházaknak sosem sikerült igazán integrálniuk, ezért örökös külsőkként sokkal inkább fogékonyak a más jellegű tanításokra. Ide kapcsolódik Kiss Dénesnek az a megállapítása, mely szerint konverzióhoz vezet bármely olyan helyzet, amelyben az egyén úgy érzi, hogy hátrányos helyzetben van akár más személyekkel vagy csoportokkal szemben, akár valamilyen interiorizált normarendszerhez képest.<sup>14</sup> Fontosnak tartom ezt a gondolatot Ö. M. és J. K. esetében is, akiknek cigány személyekként folyamatosan szembe kellett nézniük a többségi lakosság előítéleteivel, negatív viszonyulásaival. Mindezek figyelembevételével úgy gondolom, hogy ezt a különös fogékonytságot a hitközösségek tanításaira elsősorban egy belső (jelen esetben a megélt félelem a megsemmisüléstől) és egy külső (a történelmi korszak és annak ideológiái, illetve a cigánynak lenni-lét különböző hátrányos aspektusai) válság hatásainak együttesével magyarázhatjuk.

Eddigi tapasztalataim alapján hajlok a fele a nézőpont fele, hogy a cigány személyek valamilyen hitközösséghez való tartozása jó lehetőség a többségi társadalomban forgalmazott cigány-kép negatív tartalmainak leépítésére, hisz egy másfajta mentalitás és normarendszer átvételével és annak a tágabb közösségekben való reprezentálásával, semmisnek nyilváníthatóak a régiek.<sup>15</sup> Csatlakozom Clifford Geertz-nek ahhoz a gondolatához, mely szerint „a vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport éthosza úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világkép által leírt dolgok tényleges helyzetéhez.”<sup>16</sup> Jelen esetben ez konkrétan azt jelenti, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi által forgalmazott normarendszer elfogadása és az a szerint való élés egy olyan mentalitásváltást eredményez, amely már nem egyeztethető a magyarság által forgalmazott cigány-képpel. Mindezt jól példázza Ö. M.-nek az a mondata, amelyben újjászületésnek nevezi megtérését, ezt az új embert pedig egyenesen egy új nemzet tagjaként definiálja, ezzel is jelezve viszonyát a falu által cigánynak nevezett életformához. „Tehát mondjuk, hogy cigány voltam. De most már mondhatom, hogy egy új nemzet vagyok. Egy új ember vagyok. Tehát miért? A szokások, a megszokások, a magaviselet. Tehát ezek mind újjá születtek. Tehát az elmém már tiszta, hálstennek.” (Ö. M.)

Ö. M. és J. K. etnikai és felekezeti identitásának vizsgálatakor érdekes szempontot nyújt, ha a kutató arra is fókuszál, hogy az illető személyek hogyan látják magukat kívülről, mit gondolnak, hogy milyen képet forgalmaz róluk a többségi társadalom. Ennek a kérdésnek a felvetése elsősorban azért fontos, mert az etni-

<sup>14</sup> Kiss 2001. 56.

<sup>15</sup> Hasonló következtetésre jutott Bakó Boglárka az ürmösi pünkösdista cigányok identitását vizsgálva (Bakó 2004. 54.), Foztó László a száldobosi pünkösdista beás cigányok interetnikus kapcsolatainak elemzésekor (Fosztó 1997. 28.), illetve Simon Zoltán és Tesfay Sába a nyárádkarácsonyfalvi adventista Gábor cigányok vallásos életével kapcsolatban. (Simon 2006. 290., Tesfay 2006.)

<sup>16</sup> Geertz 2001. 75.

kai identitás vizsgálatakor hangsúlyos szempont lehet, hogy két „etnikum találkozásakor”,<sup>17</sup> a mindennapok során létrejött interakciók alkalmával melyek azok az összetevők, amelyek az egymásról való tudást meghatározzák, illetve ezek valamilyen irányban való elmozdulása és annak tudatosítása milyen módon változtatja meg a kapcsolatok milyenségét.

A hitközösséghez való tartozás megkövetel egy olyan, a Bibliai tanításokon alapuló vallásgyakorlatot, amely egy speciális életforma, életmodell kialakítása is egyben. Ez az Igazhitű Jehova Tanúi esetében egy nagyon szigorú puritán erkölcsiséget jelent, amely egyaránt kiter a szeszitalok, cigaretta fogyasztásának tiltására, a szórakozási lehetőségek korlátozására, az öltözködési szokások meghatározására (például ékszerek viselésének tiltása), illetve a szabadidős tevékenységek ellenőrzésére. Mindezek nehezen egyeztethetőek a cigány személyek tradicionális szokásaival. Ugyanakkor a hitközösséghez való tartozás egy erős csoportidentitást biztosít az illető személynek, amely biztonságérzetet nyújt számára a tágabb közösséghez való viszonyában is. Mindezeknek tudatában van Ö. M. és J. K. és folyamatosan hangsúlyozzák, hogy a hitközösséghez való tartozásuk megköveteli a régi szokások elhagyását, illetve reflektálva a falu magyar lakóinak cigányságról alkotott nézeteire, többször is kiemelik, hogy ők már „mások”, az emberek megbíznak bennük, mert megtanultak a „népek között élni”. „[...] mert ez a cigányság egy lemaradott nemzetség. Miért mondjuk, hogy lemaradott? Azért lemaradott, a szokás miatt. [...] s mivel, hogy jutottunk a szent ígéhez, vagy Istennek igazságához, akkor mi már előre léptünk. De hogy? A Szentírás alapján újjászülettünk. [...] Egy-egy pedig, aki meggondolkozik s Istenre feltekint, az azt gondolja, hogy nahát, ezek Istennek szolgálnak, tehát rendesek. [...] felépültünk annyiban, hogy megismertük eztet a népek közöttélést és szokást.” (Ö. M.)

Ö. M. és J. K. úgy látják, hogy a puritán erkölcsi magatartás pozitív képet nyújt róluk a közösség felé, amely képnek meg is akarnak felelni. Tudatosan törekednek a hitközösség által megkövetelt normarendszerhez való alkalmazkodásra, hisz ez által nemcsak a szűkebb csoport teljes értékű tagjaivá válnak, hanem a faluközösség megbecsült tagjaivá is. A hitközösség által megkövetelt életformának való megfelelésre példa, hogy Ö. M. a csoportba való belépésének következtében levette az addig hordott sátoros viseletet, levágta bajuszát és öltözetét teljesen a magyarok öltözködési szokásaihoz igazította. „Én is, amíg abba voltam, s nem ismertem az igazságot, Istennek törvényit [...], kalapba s bajusszal. Az volt a sátoros formám. De mivel, hogy megismertem eztet, annyira felvilágosítottam magamot Isten által, az ő ígéje által, hogy igen is a szokásból egy újjászületéssel felébredtünk abból a régi szokásokból, hogy igen is emberek közé kell tartanuk magunkot, s figyelmeztetni magunkot, hogy igen is így kell.” (Ö. M.) Ugyanakkor az integrációs törekvés további példája, hogy lakásuk a falu közepén található a magyarokéhoz hasonló portával, és a belső lakáviszonyok is azok mintáját követi. A beilleszkedésre tett kísérlet talán legerősebb meghatározója azonban a tudatos nyelvi váltás. Ö. M. és J. K. is tudnak cigányul, de a gyerekeiket már nem tanították meg arra, és a családban sem használják a cigány nyelvet.

<sup>17</sup> Fosztó 1997. 28.

„L. T. A családba szoktak cigányul beszélni?

J. K. Így a családba nem szoktunk, me a gyermekek nem tudnak. Nem tudnak, nem, me má magyarok között forognak. Én tudok, s ő is tud. (a férje) De ők má nem is értnek, me nem beszélünk, me magyarok között laktunk, s osztán így megszoktuk. Megszoktuk ezt a magyar viseletet.”

J. K. beszélgetéseink során többször is kitért rá, hogy a sátoros cigány csoport egy zárt közösség és sosem házasodnak a csoporton kívülről, de az ő hat gyereke már mind magyar személyekkel alapított családot, amelynek legitimitást szintén a Bibliai tanítás ad. „Én ha beszéltem egy magyarral, szobaálltam. Má annyira tiltottak, hogy nem szabad, me nekünk nem kell semmiféle magyar, semmiféle nemzet csak a mi nemzetünk, a sátoros. [...] De most az enyimek... Nekem van most hat, három leányom, s három fiam. De azok most már magyarokat vettek el. Magyarokkal vannak. [...] Én nem ellenkeztem. Miért? Megismertem Istennek törvényét, Istennek igazságát, s a Biblia nem tesz válogatást se cigány, se semmi között.” (J. K.)

Az Ö. M.-el és J. K. - val folytatott beszélgetésekből jól látszik, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség egy, a korábbihoz képest másfajta mentalitást és életmodellt kínál fel tagjai számára, amely meglátásaik szerint, sokkal jobban összeegyeztethető a többségi magyar lakosság életmódjával és azok feléjük irányuló elvárásrendszerével, mint a tradicionális cigány életvilág. Mindez azzal magyarázható, hogy a különböző vallásos jellegű kisközösségek tudatosan felvállalnak egyfajta transznacionalizmust,<sup>18</sup> és ez nagyban elősegíti a különböző etnikumú személyek viszonyrendszerének pozitív irányú elmozdulását. A történelmi egyházakkal ellentétben a hitközösségek vallási életét nem hatja át a nemzeti jelleg, így e közösségekhez való csatlakozás nagymértékben előremozdítja az etnikumközi kapcsolatokat. Végh Anna szerint például „a többségi társadalomba való beilleszkedést segítheti, hogy a <keresztény> létmód, azaz a gyülekezetbe való tartozással járó szabályok, normák betartása olyan értékek átvételét, megerősítését (is) eredményezi a Biblia parancsait követve, amely javíthatja a többségi társadalom megítélését a cigánysággal kapcsolatban, ezzel mintegy segítve az elfogadást, betagozódást”<sup>19</sup>

Érdemes azonban odafigyelni arra a tényre is, hogy az erdélyi cigány közösségek többsége tömegesen csatlakozik a pünkösdista valláshoz, így ez a hitközösség lassan az etnicizált vallások körébe lép.<sup>20</sup> A pünkösdista cigányok úgy integrálódnak a többségi társadalomba, hogy egységesen, cigányságukat felvállalva teremtik meg saját vallásukat, intézményes keretek között biztosítják és fejezik ki saját etnikai identitásukat.<sup>21</sup> Ehhez a jelenséghez kapcsolható az erdélyi Gábor cigány közösségeknek a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyházhoz való tagolódásának a kérdése is.<sup>22</sup> Itt azonban figyelembe kell vennünk, hogy a gábor

<sup>18</sup> BAKÓ 2004. 54.

<sup>19</sup> VÉGH 2006. 279.

<sup>20</sup> Bakó Boglárka szerint például a barcasági pünkösdista gyülekezetek teljesen etnicizálódtak, azaz a többi felekezethez hasonlóan etnikai alapon különültek el a többi gyülekezettől. (BAKÓ 2004. 54.)

<sup>21</sup> BAKÓ 2004. 55., FOSZTÓ 1997. 28., VÉGH 2006. 273–274., WILLIAMS 2000. 286–297.

<sup>22</sup> Például a nyárádkarácsonyfalvi adventista gábor cigány közösségek.

cigányok más etnikumú hívekkel közösen gyakorolják hitéletüket. Saját közösségi identitásukat más etnikumok mellett, azokkal közös normarendszer alapján tartják fenn, de mindenképp figyelemre méltó tény, hogy más cigány csoportoktól elhatárolódva, saját közösségi identitásukat reprezentálva tagolódnak be a többségi társadalomba.<sup>23</sup> Jelen esetben azonban hangsúlyozni kell, hogy nem csoportos, hanem egyéni integrációról van szó. Ezt azért is fontos kiemelni, mert Kőrispatakon megtalálható a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház is, amely több mint húsz gábor cigány taggal rendelkezik.

Ö. M. és J. K. élettörténeke eddigi értelmezése során olyan életmódváltások kerültek előtérbe, mint hogy levetették az addig hordott sátoros viseletet, a falu közepén, magyarok között élnek, a családban nem használják a cigány nyelvet, illetve hogy gyerekeik magyarokkal alapítottak családot. Mindezek olyan következtetések megfogalmazására készítheti a kutatót mintha Ö. M. és J. K. teljesen asszimilálódni kívánna a magyar lakosság közé, amelyet a hitközösség által felállított életvezetési normarendszer támaszt alá. Ez a következtetés azonban finomításra szorul. Ö. M. és J. K. noha, a családban nem beszélnek a cigány nyelvet, szívesen használják azt, ha térítő tevékenységet végeznek, illetve annak ellenére, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség nem ismer el semmilyen vallást és hitközösséget üdvöztőnek a sajátján kívül, tanulmányunk szereplői nagyon is hangsúlyosan vállalnak közösséget a nyárádkarácsonyfalvi és etédi adventista gábor cigányokkal. Ennek elsődleges oka, hogy mindketten gábor közösségből származnak és rokonaik találhatók az adventista gábor cigányok között. A csoportidentitás vállalhatóságát azonban itt is hitelvi és életmódbeli kérdések adják. Az adventista gábor cigányok, noha „nem járnak az igaz úton”, azért elfogadhatóak Ö. M. és J. K. számára, mert egy hitközösséghez csatlakozva úgy maradtak cigányok, hogy levetkőzték annak minden negatív jellemzőjét. „Azok járnak ide minden szombaton. De sokan vannak. Odamentek, de annyira felébredtek ők is, hogy kinyitottak és lássák, hogy másképp kell csinálni.” (Ö. M.) „De ezek a sátoros cigányok ezek mások, tudodé. Lenézik me, le vannak nézve a viselkedésért, s hosszú szoknyákért. Így azért megvetik, s le van nézve, de azért ők másképpen élnek és sokkal nyitottabbak az igazságra is. Nem elmaradtak, sikeresek.” (J. K.) „Olyan házakat építenek Etéden is ezek a sátorosok.” (Ö. M.) „Megvan a példa. Egy világi? Elmegyen részegeskedni, mindig iszik. Nincs a családdal, mindig azt csinálja. De ezek, ha olvassák..., ha vallás alapon is vannak, mégis megfékezik annyira magukat, hogy nem isznak, nem részegeskednek, nem szivaraznak. Mégis így, fizikailag előre halad. Ez egy előre haladás. Mégis jobb az életmódjuk, mint egy elzúlt részegesnek. Habár a rendes igazság alapon, nem ér se fizikailag, se gazdagság, semmi, csak az az értékes, az igaz alapon, amit az Úr Jézus megmondott, s mi neki engedelmessékedünk.” (J. K.)

Ha etnikai és felekezeti identitás, illetve integrációs módszerek és lehetőségek kapcsolatáról beszélünk Ö. M. és J. K. esetében, akkor hangsúlyoznunk kell, hogy az etnikai identitás, illetve az az etnika határ, amely a különböző etnikumok találkozásakor mint kölcsönösen elismert különbségek meghatározzák az együttélés

<sup>23</sup> KONCZ 2006. 257–261., SIMON 2006. 278–298., TESFAY 2006. 256–268.



normáit, nem egy állandó jegyekhez kötött entitás, hanem olyan szituációfüggő jelenség, amely különböző helyzetekben, alkalmakkor más-más módon nyer kifejezést, és más-más módon kap legitimitást. Jelen tanulmány arra fektette a hangsúlyt, hogy megnézzük, hogy egy hitközösséghez való tartozás milyen formában segíti elő az etnikai integrációt, illetve az etnikai identitás összetevői hogyan, milyen irányba mozdulnak el a hitközösség által felállított érték és normarendszernek való megfelelés következtében. Ezt elsősorban Ö. M. és J. K. önképének és reprezentációinak nyomán követésével láttam megvalósíthatónak.

Tanulmányom további részében arra próbálok rávilágítani, hogy ez az önkép milyen formában nyer visszaigazolást a többségi társadalom felől, illetve a faluban forgalmazott cigány sztereotípiák milyen formában alkalmazhatóak Ö. M. és J.K. esetében.

## Egy „megtért” cigány házaspár kívülről nézve

Noha nem beszélhetek általánosságban arról, hogy a falu magyar lakossága felől nézve mennyire sikeres Ö. M. és J. K. integrációja, hisz nincs az egész falura kiterjedő gyűjtés a hátam mögött, csak néhány beszélgetés, amelyek azonban érdekes adalékokat szolgáltatnak arra nézve, hogy egy Igazhitű Jehova Tanúhoz tartozó cigány házaspár milyen szituációkban, hogyan kell viselkedjen ahhoz, hogy a társadalom teljes értékű tagjává válhasson, illetve hogy a faluban forgalmazott cigánysztereotípiák milyen formában alkalmazhatók Ö. M. és J. K. esetében, különböző szituációk hogyan támasztanak alá, illetve semmisítenek meg előítéleteket.

L. M.-el, az Igazhitű Jehova Tanúinak vezetőjével, két alkalommal beszélgettem. Az első találkozáskor olyan kérdésekre kerestem a választ, amelyek a közösség működésének, a felállított szabályrendszerek szerepeinek, funkcióinak megértésében adtak eligazítást. Ezzel szemben a második beszélgetés alkalmával már konkrétan Ö. M.-nek és J. K.-nak a közösségben való helyére, szerepeire kérdeztem rá, illetve arra, hogy L. M., mint a hitközösség vezetője hogyan látja, Ö. M. -nek és J. K.-nak mennyire sikerült a hitközösség által felállított normarendszernek megfelelni, és ezáltal beszélhetünk-e egy tágabb értelemben vett életmódváltásról. L. M., amikor Ö. M.-ről és J. K.-ról beszél folyamatosan reflektál arra, hogy egy cigány házaspárról van szó, és ennek megfelelően nyilvánít véleményt életmódjukról, és a közösségben való szerepükről. Ez elsősorban abban érhető tetten, hogy mindkettejük történetében megemlít egy olyan negatív eseményt<sup>24</sup>, amelyet L. M. a cigány léttel kapcsol össze és ehhez képest, ennek tudtában próbálja érzékeltetni az életmódváltás sikerességét, amelyet L. M. egyöntetűen pozitív váltásként könyvel el. „L. T. Mit gondol Ö. M.-ék esetben változott az életmódjuk, ahhoz képest, ahogy régebb éltek?

<sup>24</sup> Ö. M. lopásért, J. K. pedig gyerekelvetetésért volt kizárva a hitközösségből, de több évi bűnbánat és hitgyakorlás után újra visszafogadta a közösség.

L. M. Hát igen. Változott, mert ha nem változott volna, akkor most nem lehetne a szervezetbe. Mert ő egyszer ki volt zárva. Mégpedig szülési bűnnel. [...] Ő erősen kérte, hogy csak az Istennek szentelt nép közé sorolják őt is. Meglehetett bocsájtani nekik ezeket, me nem olyan volt, hogy éppen nyílt gyilkosság, hanem romlottság volt na, és aztán tíz év leforgása után, hosszas kitartással figyeltük ezeket, hogy mivé válik. Annyira alakult, változott, hogy mindent megtagadott, csak az egy isteni igazságot kezdte gyakorolni, úgyhogy ott nem volt kifogás.. [...] Ö. M.-nek lopásai, rendetlen viselkedései voltak, úgyhogy ő tyúkokot lopott, bétört házakhoz pénzért, satöbbi. Ehhez hasonló dolgokat művelt, s ezért ő is kellett [...] De aztán mind a kettő, azt kell mondani ..., különösen Ö. M. olyan hűséges lett értedre, hogy semmi világi dolgokba nem avatkozik. [...] Hiszen azt lehet mondani, hogy olyan hűséges értedé, hogy annál hűségesebb nem lehet. A bűnbocsánatot meg lehet az ilyennek adni." L. M. pozitív képének talán legjobb példája, hogy olyan feladatokat bíz Ö. M.-re, amelyek a faluban forgalmazott cigány sztereotípiákkal, illetve Ö. M. múltban történt lopási eseteivel nem egyeztethetőek. Ö. M. szedi össze minden hónapban a hitközösség tagjaitól azt a pénzt, amelyet a szervezet fenntartására gyűjtenek. Ez természetesen felfogható L. M. részéről egyfajta próbatételnek is, de sokkal inkább a bizalom és elfogadás jeleként értelmezhető, amelyet L. M. a falu fele is kinyilvánít. „L. T. Mit gondol, hogy Ö. M.-eket a faluban elfogadták? Jobban befogadják, mint más cigány családot?

L. M. Hát, aki értékeli az igazságot, úgyé az megvizsgálja, de az általános nép nem nagy súlyt fektet erre, de a cigányság már nem számít az ők részükről, mert a nép megismerte, s felismerte, hogy most rendes életet élnek."

Cs. E.-vel, Ö. M.-ék szomszédja is folyamatosan a cigányokról forgalmazott sztereotípiákhoz nyúl vissza, de nem tudja Ö. M. és J. K. esetére teljes mértékben alkalmazni. Cs. E., noha előítéletesen beszél tanulmányunk szereplőiről, a hitközösséghez való tartozást, és ennek az életmódra való hatását, mint az etnikumok közötti együttélést pozitív irányba előmozdító lehetőségét tekinti. „Amit a szeme meglátott, azt a keze vitte. Ha hívő mégis csak, gondolom..., habár mondanak most is róluk, de ha már hívők észe nem annyira. Inkább az ember szóba áll velük. [...] szerintem az a lényeg, hogy higgyenek és tartsák be, hogy ne ölj, ne lopj, ne paráználkodj. A tíz parancsolatot."

A sztereotípiák keresése jellemző T. M. hozzászólására is, aki mivel nem tudott valamilyen ízes történettel előhozakodni, inkább elhatárolódott a véleménynyilvánítástól. „Nem tudom Tünde. Ők így a közösségbe odatartoznak, de ha csinált is valamit, mondták, hogy drágán csinálta, vagy....Dolgozik ez a Ö. M., de a huncutság megvan."

Hangsúlyozni szeretném, hogy nem kívánok valamilyen végkövetkeztetést levonni sem Ö. M. és J. K. integrációs törekvéseinek sikerességéről, sem pedig a cigányokról forgalmazott sztereotípiák működésének módozatairól, de az ismertett külső nézőpontok mindenképp érdekes információkat hordoznak arra nézve, hogy egy hitközösséghez tartozó cigány házaspár milyen elvárásoknak kell, megfeleljen, illetve hogy különböző szituációk milyen mértékben hozzák

felszínre a cigányokról forgalmazott előítéleteket. Eddigi megfigyeléseim alapján azt látom, hogy Ö. M. és J. K. kettős elvárásrendszerre kell válaszoljon, hisz egyszerre kell a faluban használatos cigánysztereotípiákat valamilyen formában lebontsák és a hitközösség tagjaitól elvárt életformának megfeleljenek. Noha ez a kettő szoros összefüggésben van egymással, hisz a hitközösség által felállított és szigorúan megkövetelt érték- és normarendszer nagymértékben hozzájárul a magyar társadalom elvárásrendszerének való megfeleléshez, Ö. M. és J. K. azáltal, hogy egyszerre tartoznak két kisebbségi csoporthoz, mindenképp fokozott „megfigyelés alatt állnak” a falu részéről.

## Befejezésül

Tanulmányomban arra próbáltam választ keresni, hogy egy cigány házaspár, egy adott faluközösségben milyen lehetséges integrációs esélyekkel és eszközökkel rendelkezik. Ilyen, és véleményem szerint nagyon jelentős integrációs lehetőség egy hitközösséghez való csatlakozás, hisz az illető közösség olyan érték és normarendszert kínál fel az egyénnek, amely nagymértékben hozzájárul a többségi társadalom elvárásrendszerének való megfeleléshez.

Tanulmányomban Ö. M. és J. K. esetén keresztül kívántam rávilágítani ennek az integrációs lehetőségnek a működésre, illetve arra, hogy egy hitközösséghez tartozó cigány házaspár a többségi társadalom felől milyen elvárásoknak kell, hogy megfeleljen és ez az elvárásrendszer milyen kapcsolatban van a különböző cigánysztereotípiákkal. Módszertanilag ezt úgy láttam megragadhatónak, hogy az elemzés elsősorban arra fókuszált, hogy az illető házaspár hitközösséghez való csatlakozásának okát, mentalitás – és normarendszer váltásának módjait, illetve mindezek reprezentációs formáit értelmezze. Fontosnak tartottam azoknak a képeknek a vizsgálatát, amelyeket Ö. M. és J. K. forgalmazni kívánnak magukról, illetve amelyek egyfajta önreflexió eredményeképpen születnek, és arra adnak választ, hogy Ö. M. és J. K. hogyan látják magukat kívülről. Dolgozatom magvát e szempontokat követő értelmezési teszi ki, amelyet ennek az önképnek a falu felől való visszaigazolhatóságát és a különböző szituációkban előkerülő cigánysztereotípiák e képekre gyakorolt hatását árnyaló megközelítés zár le.

Végezetül megerősítettnek látom azt a nézetemet, mely szerint egy vallási jellegű közösséghez való tartozás nem csak segít megőrizni az etnikai identitást, hanem bizonyos esetekben az etnikai integrációt is előremozdítja. Az egyre jobban terjeszkedő különböző kisegyházak, hitközösségek, pontosan etnikai nyitottságuk folytán, egyfajta transznacionalizmust képviselnek, amely elősegítheti az etnikumok közötti kommunikáció előremozdulását.

## Irodalom

BAKÓ Boglárka

- 2004 „Hallgassatok ide, minden fajta népnek meg kell legyen a maga temploma.” Az ürmösi pünkösdisták cigányok identitása egy beszélgetés tükrében. In: BORSOS Balázs–SZARVAS Zsuzsa–VARGYAS Gábor (szerk.) *Fehéren, feketén. Varsánytól-Rititig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére.II.* Budapest, L'Harmattan. 39–55. [http://www.mtaki.hu/docs/bako\\_boglarka\\_urmos\\_punkosd.pdf](http://www.mtaki.hu/docs/bako_boglarka_urmos_punkosd.pdf)

FOSZTÓ László

- 1997 Ki a cigány? Az etnikai identitásokról. *Keresztény Szó.* 1997/4. 26–29. <http://foszto.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=59&p=4615>

GASSMANN, Lothar

- 1998 *Jehova tanúi. Történetük, tanításuk, értékelésük.* Evangélium Kiadó és Iratmisszió.

GEERTZ, Clifford

- 2001 A vallás mint kulturális rendszer. In: Uő: *Az értelmezés hatalma.* Osiris Kiadó, Budapest. 72–119.

KARDOS László

- 1969 *Egyház és vallásos élet egy mi faluban.* Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

KISS Dénes

- 2001 Egy hetednapos adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők. *Web Szociológiai Folyóirat. Max Weber Szociológiai Szakkollégium.* Kolozsvár. 54–66.

KONCZ Ákos

- 2006 Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásformálódásában. In: Gergely András – Papp Richard – Prónai Csaba (szerk.) *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos.* Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 267–261.

SIMON Zoltán

- 2006 „Szappan és víz” In: Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán (szerk.) *Ünnepi Tanulmányok Szigeti Jenő 70. Születésnapjára.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 278–298.

SZIGETI Jenő

- 1981 „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből.* Szabadegyházak Tanácsa, Budapest.

TESFAY Sába

- 2006 Halottak napja és vallási tér gábor közösségekben. In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigány világok Európában.* Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest. 256–268. [http://www.mtaki.hu/docs/tesfay\\_saba\\_halottak\\_napja.rtf](http://www.mtaki.hu/docs/tesfay_saba_halottak_napja.rtf)

VÉGH Anna

- 2006 „Ez itt élő egyház, nem halott” In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigány világok Európában.* Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest. 269–281.

WILLIAMS, Patrick

- 2000 A cigányok pünkösdistá mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigányok Európában 1. Nyugt-európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányiból.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest. 286–297.

LŐRINCZI, TÜNDE

## INTEGRATION POSSIBILITIES IN THE LIFE OF A GYPSY MARRIED COUPLE JOINING A RELIGIOUS COMMUNITY

In the present study I discuss the possible integration opportunities and means a Gipsy community might have within their local context. As far as I am concerned, one of the main integration opportunities can be represented by being part of a religious community, and undergoing a change of mentality and change of social values. This integration attempt is presented through a case study involving a Gipsy married couple from Kőrispatak, who belongs to *The True Faith Jehovah's Witnesses* religious community.

## BIOGRÁFIA- ÉS KULTUSZÉPÍTÉSI TECHNIKÁK BOGNER MÁRIA ÉS KASZAP ISTVÁN ÉLETRAJZAINAK TÜKRÉBEN<sup>1</sup>

### Az életrajz és szerepe a kultuszteremtésben

Az embernek egy élete van, de az életrajzát, azaz élettörténetének elbeszélését többféleképpen meg lehet írni. Ennek az elbeszélésnek két biztos pontja van: az életrajz középpontjában álló ember születése és halála. E két fix pont közötti időintervallum – tehát az élet – sokféleképpen leírható, részben a szerző igényeitől függően. Így az életrajz bizonyos fokig személyes konstrukció, amelynek felépítése legalább annyit árul el annak szerzőjéről – motivációjáról, célkitűzéseiről, értékrendjéről és világgképéről, mint magáról a történet szereplőjéről. S legyen bármilyen kiváló a forrásadottság és felkészült a szerző, az életút a maga teljességében, összességében és mélységében valójában nem beszélhető el. Mert az élet, mint *totális tapasztalat*, a maga teljes egészében dokumentálhatatlan. S ehhez a totális tapasztalathoz képest, bármilyen gazdag forrásadottság csak forgácshalom. Így a szerző az egyén életútjának konstruálásánál, szövéseknél mindvégig kénytelen csak azokra a részekre támaszkodni, amelyekből források állnak rendelkezésére, néha olyan kijelentéseket tenni, amelyek csupán feltételezések, következtetések, sejtések. Látható, minden biográfia csupán közelítés. Közelítés egy külső szereplő által teljességében el nem beszélhető tapasztalat- és élménysorhoz, azaz minden életrajz redukció, magához az élethez képest.<sup>2</sup>

Egy-egy életút fontossá akkor válhat, ha egy személy, vagy a neki tulajdonított vélt vagy valós tettek, ráruházott pozitív erények az egyén vagy a közösség értékrendjében, világgképében (legyen az akár politikai, vallási, etnikai, családi) visszhangra találnak. Arra az életútra a közösség példaképként tekint, az általa felmutatott értékekkel azonosul. Kultusztörténeti szempontból vizsgálva a kérdést, alapvetően ez az a motiváció, amely életre hívja a közösség által jelentősnek tekintett életút elbeszélésének az igényét. Az elmúlt életek feledésre ítélt tömegéből egy személy pályájának – különféle értékrendeket tükröző – kiemelése már a tiszteletadás egy fajtája. A kultusz központjában álló személy biográfiája az azt életre hívó idealizált értékrendet, világgképet tükrözi vissza. Hiszen már az sokatmondó, hogy milyen cselekvéseket, életutat és jelentést tulajdonítanak neki.

Ha nem az életrajz középpontjában álló életút értékeléséből (pl. államférfi, politikus, hadvezér életrajzok stb.), hanem a szerzőből s elsősorban az általa konstruált narratívából indulunk ki, akkor két nagy típusa különül el a biográ-

<sup>1</sup> A kutatás az OTKA NK 81502 támogatásával valósult meg.

<sup>2</sup> KÖVÉR 2000. 150–157.; KÖVÉR 2002. 245–263.

fiáknak. Így beszélhetünk *deskriptív* életrajzokról (jelen esetben ilyeneket fogunk elemezni), ahol a szerző elsődleges célja az élettörténet elbeszélése, bemutatása, példaképként állítása, s nyíltan elfogadja sajátjának azokat az értékeket, amelyeket a mű tárgyát képező életútban felfedezni vél. Hasonló vonása ezeknek, hogy jelentést, értelmet tulajdonítanak a felvázolt eseménysornak. Míg a másik típus az *analitikus* biográfia, ahol a szerző az életutat már nem csupán leírja, hanem elemzi is, aprólékos forrásfeltárásokra támaszkodva. E tudományos megközelítés többnyire interdiszciplináris. A szerzőnek az elbeszélés középpontjában álló személynek tulajdonított értékekkel való (nyílt) azonosulása többnyire már elmarad.

Jelen tanulmányban a szokásostól eltérően nem a címben szereplő két személy életét mutatjuk be.<sup>3</sup> Nem elsősorban azért, mert ezek a források rendkívül töredékesen kutathatóak,<sup>4</sup> hanem mert a munkánk célja, hogy azt az eszköztárat feltárjuk, amellyel a szerzők saját életrajzvariánsukat<sup>5</sup> elbeszélik. S azt vizsgáljuk, hogy a különféle szerzők, hogyan interpretálták Bogner Margit,<sup>6</sup> Kaszap István,<sup>7</sup>

<sup>3</sup> A témára vonatkozó szakirodalom viszonylag kevés van, biográfiaelemzésekkel eddig politikusok kultuszának vizsgálatakor foglalkoztak: Apor 2008. 132–154.; Apor 2004. 63–83.

<sup>4</sup> Kaszap esetében mivel még egy folyamatban lévő boldoggá avatási eljárásról van szó, így az iratok érdemi része nem kutatható.

<sup>5</sup> A jelenlegi tanulmány forrásbázisát csak az 1945 előtti életrajzok adják. Így Bogner esetében nem került be Balássy László, vagy Kaszap esetében Thurzó Gábor által írt életrajz.

<sup>6</sup> A *Magyar Katolikus Lexikonban* (továbbiakban MKL) a következőképpen összegzi életét (Érdemes megfigyelni, hogy az életút mely eseményeit kiemelve vázolják fel az adott személy pályáját, a lexikoncímző szerzői.): „Bogner Mária Margit, (Melence, Torontál vármegye 1905. dec. 15. – Erd-Ófalu, 1933. máj. 13.): apáca. A keresztségben az *Etelka Mária Anna* nevet kapta. Szülei Schiller Etelka és Bogner János. 6 testvére volt. Első szentáldozása után súlyosan megbetegedett, 10 hónapos fekvés után jobb lába megrövidült és egész életére merev maradt, amit mindvégig derével és türelemmel viselt. Nagybecskerekben járt polgáriba és kereskedelmi szaktanfolyamra. 1919–22: adminisztrátor-ként dolgozott. 1923. V. 1: bérállkozott, ekkor kezdett komolyabb lelki életet élni. 1924. IX. 28: a becskerekai Jézus Szíve Szövetség (Imaapostolság), XII. 8: a Mária Kongregáció tagja lett. A jezsuita P. Csávossy Elemért állandó lelki vezetőjének választotta, napi áldozó lett. Karmelita apáca akart lenni, de egészségi állapota miatt nem vették be a rendbe. Végül többszöri próbálkozás után 1927: lehetett a thurnfeldi vizitációs zárda tagja. 1928. IV. 10: öltözött be. VIII. 2: Thurnfeldből 5 nővértársával együtt Érdre indult az első magyar vizitációs alapításba. Itt az újonnan megnyitott zárdában tette le 1929. V. 16: ideiglenes fogadalmát. Példamutató, áldozatos szerzetesi életet élt, gyorsírást tanított és a könyvében dolgozott. Örök fogadalmát 1932. V. 16: tette le. Pár nap múlva magas lázzal a betegszobába került. Betegségét nagy türelemmel viselte. 1933. V. 15: temették el az érdi domb oldalában újonnan beszentelt temetőben. Sírját egyre többen látogatták, számos imameghallgatásról született írásos tanúvallomás.” MKL I. [kötet] 888–889.

<sup>7</sup> „Kaszap István (Székesfehérvár, Fejér vármegye, 1916. márc. 25. – Székesfehérvár, 1935. dec. 17.): jezsuita novicius. A székesfehérvári ciszterci gimnáziumban aktív cserkész, a Vadgalamb őrsvezetője. Versenyszerűen sportolt csapatban is, egyénileg is; a gimnázium Középfokú Iskolák Sportkörének Országos Szövetsége, a Magyar Országos Torna Szövetség és az Alba Regia Atlétikai Klub versenyein érmet nyert. 1934: a Dunántúli Keresztény ifjúsági tornászajnoka. – 1934. VII. 31: Budapesten lépett a Jézus Társaságába. Hamarosan betegeskedni kezdett, folyamatosan mandulagyulladások, izületi bántalmak, gennyes tályogok kínozták, daganatokat távolítottak el belőle. 1935. VI: visszatért a Manrézába, de VII. végén ismét beteg lett, ezért XI. 3: hazatért. XI. 8: a székesfehérvári kórházba vitték. XII. 4: a budai Vöröskereszt Kórházban kivették a manduláit. XII. 14: gyógyultnak látszóan tért haza, de 3 nap múlva a helyi kórházban meghalt.” MKL VI. 286.

és érintőlegesen Torma Kálmán<sup>8</sup> életét, milyen életrajz-variációkat konstruáltak, s ezek között milyen eltérések és hasonlóságok vannak.<sup>9</sup>

## Kultuszok, szerzők, életrajzok

A harmincas évek közepén a modern vallási kultuszoknak egy új hulláma jelent meg Magyarországon (közvetlenül vagy közvetve) a jezsuitákhoz kötődően. Ennek középpontjában három személy állt: Bogner Margit vizitációs apáca, Kaszap István és Torma Kálmán jezsuita novíciusok. Mindhárman nagyon fiatalon, hosszú szenvedés közepette haltak meg.<sup>10</sup>

A körük kiépülő kultusz első jeleként a halálukat követő évben már megjelentek életrajzaik jezsuita szerzők tollából.<sup>11</sup> Az egyértelműen jezsuita kötődésű személyeknél (Torma, Kaszap) kezdetben a Manréza van feltüntetve kiadási helyként, tehát egy szűk közösség háziyomdájából indult útnak a tiszteletük. Kaszap és Bogner esetében azonban néhány év elteltével az életrajzokat már önálló kiadó jelentette meg a nagy igényekre való tekintettel. A Torma-kultusz ehhez képest való lemaradását jól mutatta, hogy bő öt évnek kellett ahhoz eltelnie, hogy 1944-ben ugyanez bekövetkezzen.<sup>12</sup> Ez indokolja, hogy ebben a tanulmányban a Torma-életrajzról csak említés szintjén lesz szó.

Mindhárom kultusz egy szűk közösségből indult ki, amely a magyar jezsuitákhoz, pontosabban pedig a Manréza, Jézus Társasága első hazai lelkigyakorlatos és újoncházához kötődött, amely 1927-ben létesült Budapesten.<sup>13</sup> Ezt a szűk közösséget jól illusztrálja, hogy az életrajzírók és a későbbi kultusz középpontjában álló személyek mind ismerték egymást. Részben Csávossy Elemér örökségéből épült fel a zugligeti újoncház, aki egyben Bogner Mária Margit lelki vezetője és későbbi

<sup>8</sup> Torma Kálmán „(Kővágószőlős, Baranya vm., 1914. május 29. – Budakeszi, 1937. február 3.) szerzetesnövendék. – Apja egy háborús sebesülés következtében 1918: meghalt. – anyai nagyszüleinél, Szentlőrincen kezdte az iskolát. 1925-től a pécsi cisztercita gimnáziumban tanult, alsós diákokat korrepetált, nyaranta a téglagyárban dolgozva tartotta fenn magát. 1930-tól került kapcsolatba a jezsuitákkal, s az érettségi után, 1933. VI. 21: belépett a Jézus Társaságába. VII. 19: kezdte a noviciátust a budapesti Manrézában. 1934 tavaszán tbc-s lett. IX. 2. fogadalmat tett ugyan de betegsége miatt 1935. X. 3: elbocsátották a rendből. Állapota 1936 vége felé válságosra fordult. XI. 23: a rendfőnök engedélyével, annak ellenére, hogy nem töltötte be a próbaévet és elbocsátották, magánfogadalmat tehetett a rendben. Egyre fokozódó szenvedéseit hősiessé türelemmel viselte.” MKL XIV. 180.

<sup>9</sup> Mindhárom esetben a kultusz újjáéledésének, újjáélesztésének lehetünk tanúi, hiszen a kétezres évek elején mindhárom életrajzot újra kiadták.

<sup>10</sup> A Kaszap-Torma életútban nagy a hasonlóság, s e kettőtől több ponton teljesen eltér a Bogner-kultusz, amelyben a szenvedés nem olyan hangsúlyos, mint a jezsuiták esetében, bár markánsan jelen van. A életrajzaikban egyaránt a szenvedés szótlán és hősiessé elviselése mint érték, mint pozitív tulajdonság jelenik meg.

<sup>11</sup> Csávossy Elemér (MKL II. 392–393) Bogner Mária Margit, Endrődy László (MKL III. 107.) Kaszap István, és Cser László (MKL II. 418) pedig Torma Kálmán életrajzát írta meg. Egy másik tanulmányban tervezzük sorra venni azt, hogy a jezsuiták tanulmányaik során milyen életrajzokat olvastak, s ezeknek hatása hol mutatható ki műveikben.

<sup>12</sup> A Torma-kultusz viszonylag kései megjelenése, a világháború, a politikai események miatt nem tudott olyan mély gyökeret eresztetni, mint a másik kettő, nem volt külön hitbuzgalmi értesítője, s az Isten Szolgája címet sem kapta meg.

<sup>13</sup> MKL VIII. 587.



életrajzírója is volt.<sup>14</sup> A jezsuiták újoncháza eredetileg<sup>15</sup> az egykori érdi Károlyi-kastélyban volt egészen addig, amíg a magyar Manréza fel nem épült. Csávossy támogatta a vizitációs rend magyarországi megtelepedését is, amely miután a jezsuiták kiköltöztek, megkapta az érdi kastély épületét. Pártfogoltja, Bogner, az ő közvetítésével jutott vizitációs apácák rendjébe. Így 1928-ban Ausztriából apácák költöztek a kastélyba – köztük Bogner is. Endrődy László jezsuita papnövendék volt a Manrézában, és Kaszap újoncmestere kérésére írta meg a fehérvári novícius életrajzát, akit személyesen ismert.<sup>16</sup> Torma Kálmán 1933 nyaratól volt a Manréza lakója, míg a fehérvári Kaszap egy évvel később érkezett ide (azonban betegségei miatt itt jóval kevesebb időt töltött). Kaszap István és Torma Kálmán, ha egy rövid találkozás erejéig is, de ismerték egymást. Torma a fehérvári egykori novíciustársa halálát követően fél évvel már olvasta kéziratként az Endrődy-féle életrajzot. Torma biográfusa, Cser László, ugyancsak 1933 nyarán lett a rend tagja, s a Manréza lakója.

Az első kiadásoktól számított néhány éven belül az életrajzoknak újabb hulláma jelent meg, Kovács J. Elek plébános kivételével immár világi szerzők tollából.<sup>17</sup> Ezek mind a korábbi jezsuita szerzők tollából megjelent könyveknek az átdolgozásai, kivonatai voltak. Így mind Kaszapról, mind pedig Bognerről könyvet író Blaskó Mária például tanárnő volt.<sup>18</sup> Ő ugyancsak kötődött a Jézus Társaságához, ha csak közvetett módon is. A *Szív újság* belső munkatársa volt, s Bíró Ferenc jezsuita tartományfőnökkel együtt alapították meg a Szívgyárdát.<sup>19</sup> A többi „biográfusról” nem találtunk adatokat.

## Narratívaépítési technikák

### *A szerzők történelemszemlélete*

A szerzőnek a múltról alkotott felfogása alapvetően meghatározza, hogy az életrajz középpontjában álló egykori cselekvő személyt hogyan ábrázolja. Az életrajzok első hullámának teocentrikus történelemszemlélete nem változott az új szerzők könyveiben sem, a későbbiek ezeknek csupán különféle átdolgozásaik voltak. E szemlélet szerint Isten a történelem ura és irányítója, s így jelenik meg közvetett módon a biográfiákban is.

<sup>14</sup> Az első Csávossy-féle életrajz 1934-ben jelent meg *Egy sír a Duna fölött: Bogner Margit Mária nővér élete és naplója* címmel, 1941-ben ennek átdolgozott variánsaként már *Érd angyala* címmel látott napvilágot. Mivel érdemben nem tér el a második variáns az elsőől, így jelen tanulmányban a korábbi használtuk fel forrásként.

<sup>15</sup> A rend 1920-ban vette meg a kastélyt, s 1924–1928 között volt benne az újoncház. [www.erdivaroskozpont.hu/index.php/.../77-busztura](http://www.erdivaroskozpont.hu/index.php/.../77-busztura)

<sup>16</sup> Endrődy 1932 májusában, Kaszap 1934 júliusában lett a rend tagja. „Endrődy László maga is találkozott Pistával betegségében, nagyon tisztelte és megszerette őt. Így szívesen vállalkozott a feladatra.” ARATÓ 1997. 97 Hemm János Kaszap novíciusmestere kérte fel az életrajz megírására.

<sup>17</sup> MKL VIII. 285.

<sup>18</sup> MKL I. 870

<sup>19</sup> Felsődiósi Gyuláról semmiféle információt nem sikerült találnunk.

Az életút egyes eseményeinek értékelésekor és értelmezésekor egy mögöttes jelentést is megvilágítanak a szerzők. Az életrajzoknak fő feladata ennek a mögöttes akaratnak – azaz Isten sorsformálásának – a bemutatása, felmutatása az olvasó számára. Az egész élettörténet ezáltal nyer jelentést, értelmet: „Isteni tervek kibontakozását szemlélhetjük benne [írja Torma biográfiájáról Endrődy – K. G.] s így lesznek a szenvedés lapjai is felemelők és vigasztalók, így nyer a fiatal élet elparázslása örök, szövétnekes lobogást.”<sup>20</sup> (Bizonyos szerzőknél ennek következtében determinista életútszövést láthatunk, amiről a későbbiekben lesz részletesen szó). Az életútnak a fenti, mögöttes jelentése nemcsak Torma életrajzában látható, hanem számos ponton a Bogner-biográfiában is. Ezekben az esetekben a szerző az egyes eseményeket az isteni beavatkozás példaként írja le: „Mintha az Úr épp azzal is meg akarta volna mutatni, hogy ezt a tiszta lelket az új alapítás gyarapodásáért akarja magának...”<sup>21</sup>

A fenti történelemszemlélettel áll összefüggésben az „életrajzíró feladatainak” definiálása is, amelyeknek elsődleges célja az Isten történelemformáló tetteinek dokumentálása, felfedése a múlt egy szereplőjének életútján keresztül. Ez legvilágosabban Cser László Torma Kálmán életrajzában második kiadásához készült előszavában érhető tetten, amelyet Endrődy László jegyzett, aki néhány évvel korábban írta meg Kaszap István életrajzát: „Felemelő érzés, amikor egy életrajz lapjai mögül kibontakozik az olvasó előtt magának az életnek mély sorsszerűsége. Még csodálatosabb, ha megmutatkozik, hogy az életsorsot a legszentebb és legjóságosabb kéz: Isten mindenható keze tartja, vezérli.”<sup>22</sup>

### *A determinista életrajzszövés*

A fehérvári novícius és a délvidéki apáca életrajza hat nagy egységből épül fel: születés – jellembéli nemesedés – kísértések (s azok leküzdése) – a hivatás megtalálása – szenvedés – halál, mind az Endrődy-, mind pedig a Csávossy-féle könyvben, ezek adják a hangsúlyos részeket. Az eltérő életutak miatt azonban ezeken belül is vannak kiemelt, nyomatékos részek, melyek eltérő súlypontokat jelöltek ki a fentebb említett alapstruktúrán. Mindkét könyv jórészt azonos forrásokra, tehát az eljáráshoz összegyűjtött visszaemlékezésekre, tanulságtételekre és az egykori írásaikra épít.

A deskriptív életrajzok esetében jellemző, hogy az életpályának tulajdonított értelmet, s az életút végét gyakran már a történet kezdetétől, tehát születéstől, kisgyermekkortól elkerülhetetlennek tartja a biográfus, s ennek fedezi fel bizonyos jeleit az életút-bemutató során egyes események interpretálásánál, párhuzamba állításánál: pl. dátumok értelmezése, vélt vagy valós tulajdonságok visszavetítése a korábbi életszakaszokba. Csávossy Bognerrel szóló életrajzában ilyen, az életút végkifejletét előrevetítő fejtegetést láthatunk. A szerző értékrendje

<sup>20</sup> CSER 1944. 3.

<sup>21</sup> CSÁVOSSY 1943. 61; „De Isten másképp akarta. Előbb azonban kemény és hosszadalmas próbára tette választottjának bizalmát.” CSÁVOSSY 1943. 41.

<sup>22</sup> CSER 1944. 3.

szerint az életút kitüntetett szakaszához (apácaság), eseményéhez (szenvedése és halála) köt jóval korábbi történeteket, tulajdonságokat, azokat már egyfajta előjelként értelmezve. Pl. az első világháború alatt a tanítónő asztalára kitett katonák fényképei mellé a kislány minden nap hozott friss virágot. Ezt az esetet következőképpen interpretálja a szerző: „Rendkívüli hűsége, mely később a szerzetesi életében annyira jellemezte, már ekkor megnyilatkozott.”<sup>23</sup> Más esetben: „Ebben és más dolgokban már csirájában láthatjuk mindazt, ami későbbi életében teljes kifejlődésében tűnik fel előttünk:...”<sup>24</sup> Ennek talán jellemzőbb esete az a párbeszéd – a könyvben az egyetlen – amelyben a gyerek kijelenti, hogy „... én szent leszek, majd meglátja.”<sup>25</sup> Bár a szerző ehhez nem fűzött magyarázatot, eleve sokatmondó, hogy a biográfus egy ilyen dialógus konstruálása mellett döntött.

Bogner pályáját egyenes vonalúként vázolta fel Csávossy, mint amelynek elkerülhetetlen csúcspontja az apácává válás. Az ezzel összefüggő esetleges választási lehetőségeket, vagy nehézségeket (pl. mikor egészségi állapota miatt nem veszik fel a rendbe<sup>26</sup>) megemlíti ugyan, de jóval kevésbé részletezi, a kitűzött célhoz vezető nehézségként értelmezi ezeket. A nagyban idealizált gyerekkort az iskoláskori csínyek – cigarettázás, óramulasztás – bemutatásával próbálja életszerűbbé tenni, egyfajta ellensúlyt képezve. A boldoggá avatási eljáráshoz összegyűjtött tanúvallomásokban az iskolatársak és az egykori tanárok visszaemlékezéséből látható ellentét bontakozik ki<sup>27</sup>, amelynek feloldására Csávossy kísérletet tesz. Így a diákkori csínyeket egyfajta elhajlásnak tulajdonítja. „Volt talán lelkében ebben az időben egy kis hiúság, tetszeni vágyás, fogékonyság a világi szórakozások iránt.”<sup>28</sup> Ennek kiemelése különösen azért fontos, mert így megtérése egyfajta kontrasztot alkotva, jóval hangsúlyosabb a műben. Az életút elbeszélése során az apácát kiválasztottként ábrázolja, aki erre a hivatásra predesztináltatott. A Csávossy-biográfiában Bogner mint az isteni akarat, terv megvalósítója jelenik meg: „Így készítette az Úr Jézus azt, akiről akarta, hogy az első magyar Visitatiozárdának első újoncnője legyen, első fogadalmas nővére és első áldozata.”<sup>29</sup>

Bogner élettörténetének Csávossy-féle előadása sokkal kevésbé szenvedéstörténet, mint az Endrődy-féle Kaszap-életút. Utóbbiban ezen túlmenően a jellembeli fejlődés a nyomatékos<sup>30</sup>. A műtetteket, a szenvedéseket és a kísérő testi elváltozásokat egészen aprólékosan, élethűen írja meg Endrődy. Külön részletezve

<sup>23</sup> Csávossy 1943. 13.

<sup>24</sup> Csávossy 1943. 12.

<sup>25</sup> Csávossy 1943. 15.

<sup>26</sup> A már említett testi betegségei miatt sem karmelitákhoz, sem pedig az angol kisasszonyokhoz nem vették fel.

<sup>27</sup> A társak emlékezetében egy virgonc-csintalan, míg a tanárokéban egy jó magaviseletű kislány képe maradt meg.

<sup>28</sup> Csávossy 1943. 20.

<sup>29</sup> Csávossy 1943. 61. A Kaszapról szóló Kovács-féle életrajzban is számos helyen megtalálható a determinista életútszövés különféle sejtetésekbe ágyazva. Az első kézenállásának elbeszéléséhez a következő magyarázatot fűzi: „Eleinte ügyetlen, többször elesik, de nem hagyja abba, mert tudja, hogy akarata egyszer le fogja győzni a nehézségeket.” Kovács 1943. Vagy egy fejezetcímmel: „Nyílegyenes úton a szentek sorába” Kovács 1943. 42. Az időbeosztásának interpretálásánál: „Mintha csak tudná, hogy életének éveit már meg vannak számlálva...” Kovács 1943. ; „Vigasztalták, de ő már tudta, hogy még bizonyú szenvedések várnak rá és igyekezett magát most még erőssé tenni.” Kovács 1943.

<sup>30</sup> Bogner gyerekkorában lett beteg.

az egyes operációkat, illetve az azokkal járó fájdalmakat, hogy így is bizonyítsa az olvasó előtt a novícius hősies szenvedését, a Bogner-féle életrajzhoz hasonlítva egészen plasztikusan leírva azokat. A végkifejlet előrevetítése csak egészen elvétve, nyomokban lelhető fel Endrődynél, így például a novícius misszióba vágyódását is így interpretálja: „Talán vágyódása a missziókba és a hősies önfeláldozásra csak előkészülete volt annak a későbbi mélységes megértésnek, hogy ő is teljes áldozatul lett kiszemelve...”<sup>31</sup> Jóval nagyobb teret szentel a könyvében a novícius útkereséseinek, kísérletezéseinek, botlásainak. Összességében kevésbé egyértelműen determinista történetyszövéssel beszél el Endrődy Kaszap életrajzát, mint Csávossy Bognerét.

### *Az életrajz dichotómiára építése*

Az életútnak a „jó” és a „rossz” dichotómiájára való építése mindegyik életrajzban megtalálható, de különféle mértékben. Amint láthattuk, Csávossynál is ilyenfajta ellenpontozás fedezhető fel halványan, egészen Bogner apácává válásáig. De ez leginkább a Blaskó-féle kötetre jellemző. A narrativa szövésekor erre építi az életút egyes szakaszait bemutató epizódokat. Az életrajz alapcselekményét a Csávossy-féle könyvből vette át, s azokat elevenítette meg. A jó és rossz harca vonul végig az életrajzon, s Blaskó – pedagógiai célzattal – egészen kisgyermekkorától bemutatja a leánygyerekre leselkedő veszélyeket. Így az életút mint a csábítások és próbák, kísértések, illetve az azokkal való megküzdés sorozataként jelenik meg. A kultusz megalapozását tekintve két szempontból előnyös a jó és a rossz ellentétére építő életútbeszélés. A világ ilyen dichotóm felosztása egészen egyértelművé teszi a bemutatott személy életútját, elsősorban a hozzá társított értéket. Másrészt sejthető a végkifejlet, azaz a pozitív értékek győzedelmeskedése a negatívok felett, hiszen a rossz mindvégig megszegyenül az egyes epizódokban. Ezeken túl az olvasóban megerősíti a kultusz gyakorlása során elvárt pozitív értékeket, és egyben idealizálja is a személyt.

A gyermekkönyv-író Blaskó Mária Kaszapról és Bognerről írt könyvei szűkebb értelemben nem tekinthetőek „eredeti” életrajznak.<sup>32</sup> Hiszen azok közé a

<sup>31</sup> ENDRŐDY 1943. 93. Egy másik esetben: „Ez 1935. március 17-én volt. Egy évvel ezelőtt, ugyan e napon lett Kaszap Pista az ifjúsági versenyek tornászbajnoka. Most halálra váltán szállítják a kórházba: isten más bajnokságra, a szeretet és a szenvedés hősi küzdelmére hívja őt, amelynek pályabére az Örök Élet égi dicsősége lesz!” ENDRŐDY 1943. 198.

<sup>32</sup> Blaskónak a novíciusról szóló Kaszap-biográfiája erősen kötődik az Endrődy-féle szöveghez. A Bogner-életrajz azonban jóval több a Csávossy által írt életrajznál. Ennek néhány részét kiszínezi, elsősorban oly módon, hogy azokhoz fiktív élethelyzeteket, mindenekelőtt párbeszédet konstruál, s ezeken keresztül mutatja be a főszereplőt. Ha „... a beszélgetések, gondolatok szóról-szóra nem is úgy történtek, ahogy leírom, az nem változtat azon, hogy mindez igaz. Mert Nektek kisgyerekeknek úgy kell leírnom, hogy jól megértsetek.” BLASKÓ 1944. 3. Blaskó látható módon jobban tudott azonosulni Bognerrel mint Kaszappal. Ez kivüláglík ott is, hogy bizonyos esetekben beleéli magát a főhős szerepébe, sőt saját emlékeivel is kiegészíti az egyes fejezeteket. Hiszen maga is apáca szeretett volna lenni, de végül világi maradt. A Blaskó-féle Kaszap-biográfiának is személyes motivációja volt. Leírja, hogy milyen idegenkedéssel viseltetett a Kaszap-kultusz iránt: „... ellenszenves volt nekem az egész: miért akarnak szentet csinálni egy jó fiúból, aki semmi különöset sem csinált, fiatalon meghalt? Hiszen sok hasonló élet van. Annyira ellene voltam, hogy nem is akartam elolvasni az életrajzát. És amikor valaki

könyvek közé tartoznak, amelyek világi átdolgozásai a Csávossy és Endrődy által írt műveknek. Tőlük abban tér el, hogy mindkét esetben – tehát mind a Bogner-, mind pedig a Kaszap-életrajzban – a szerző kifejezetten pedagógiai célokkal kivonatolta az életrajzokat: „igyekszem minden részletnél választ adni arra, mit tanulhatunk belőle mi mindnyájan.”<sup>33</sup> Ennek megfelelően mind a Kaszap-, mind pedig a Bogner-féle életrajzokat bemutató füzetek fejezetei úgy épülnek fel, hogy első részben a példaképként állított személy életébe adnak betekintést, majd pedig ezeket értelmezik, s így nyújtanak gyakorlati tanácsokat szülőknak s gyerekeknek egyaránt.

Az első „kísértés” Bogner életében kistestvére születésekor jelenik meg: „No, Etus baba, mi lesz most? Nem leszel féltékeny, nem leszel irigy?”<sup>34</sup> Ugyanakkor a determinista történetészvzés itt is megjelenik, azaz a kezdetek kezdetétől úgy mutatja be Blaskó Bogner, mint akiből szent lesz. A fiktív szituációk, amelyeket Csávossy alapján írt meg Blaskó, ezt a képet erősítik.<sup>35</sup> Pl.: „Ha Etuska megsértődik és duzzog, akkor bizony valóban nem indul szentnek. Mert csak a szerényekből és alázatosokból lesz szent.”<sup>36</sup> „... ő szent akart lenni, a szentek pedig úgy viselik a keresztet, hogy mások nem is veszik észre.”<sup>37</sup> Különösen az iskola leírása jelenik meg olyan buktatóként, ahol a rossznyelvű, rosszhiszemű osztálytársnői előtt kell „vizsgázni” a főjegyző lányának. Hasonló, a pozitív és a negatív (bál, ruha, mulatságok, férfiak) közti választások találhatók a későbbi részekben is: „A kísértő azt súgta szívébe: Látod milyen szép vagy! Csak öltözködj és cicomázd magad!”<sup>38</sup> S ebbe illeszkedik az ausztriai zárda is mint próbatétel, amelynek negatív oldala (Bogner alig tudott németül) Csávossynál sokkal kevésbé hangsúlyos. Azonban ez legplasztikusabban abban az epizódban jelenik meg, amikor azon elhatározásáról ír, hogy apáca lesz. Ekkor teljes mértékben dichotómiára épít Blaskó, így két sereg tagjaiként írja le az embereket, amelyek egymással szemben állnak, a rosszaknak vezére a sátán, míg a jókat Jézus vezeti.

---

rám erőszakolta, egy este azzal vettem a kezembe a könyvet, jó, elolvasom, de csak azért, hogy megmondhassam, mennyire nem hat rám az egész és mi kifogásolnivalót találok benne.” BLASKÓ 1943. 3. Majd ezt követi annak a leírása, hogy miként vált mégis az életút megismerésének hatására Kaszap-tisztelővé. Ennek a bevezetésnek lehet egy olyan olvasata, hogy ez csupán egy írói fogás, amellyel az egész megbánásból született könyvet bevezeti. A tanárnő Kaszap-életrajzában egy személyes élmény adja az életút vázát. Nevezetesen, hogy a szerző egy fehérvári zárandoklat alkalmával meglátogatta Kaszap István idős szüleit. A székesfehérvári novícius családja úgy tűnik fel, mint az ideális katolikus család. A szülőkkel való beszélgetés, az ott elhangzottak értelmezése adja az egyes fejezeteket. Blaskó ezzel állítja szembe minden esetben a jelenlegi negatív tendenciákat s mutat rá a helyes útra: „A mai korszellem egyik betegsége a feltűnési viselkedés. A mai emberek nem értékelik a mindennapi kis dolgokat... Legnagyobb boldogság, ha az újságba kerül valakinek a neve.” BLASKÓ 1943. 13.

<sup>33</sup> BLASKÓ 1943. 6.

<sup>34</sup> BLASKÓ 1944. 7.

<sup>35</sup> Pl. a babaházban való játék leírásakor is olyan cselekményt konstruál Blaskó, amelybe belevetíti a későbbi érényeit. A kisgyereken így mintegy csírában már minden megvan, ami a későbbi jó apácává teszi.

<sup>36</sup> BLASKÓ 1944. 18.

<sup>37</sup> BLASKÓ 1944. 40.

<sup>38</sup> BLASKÓ 1944. 50.

Bognert úgy jeleníti meg, mint kiválasztottat, mint aki a szentek kis csoportjának tagja.<sup>39</sup>

Kaszap Endrődy által megrajzolt életét ugyancsak a pozitív és a negatív ellentétére építi fel, de nem olyan egyszerűen és egyértelműen, mint Blaskó Bogner-életútjában. Ez a fejlődési ív egyértelmű Endrődynél, ami egyfajta negatív és pozitív között való hullámmásként jellemezhető egészen addig a pontig, amíg az életrajz központjában álló személy el nem dönti véglegesen a hivatását.<sup>40</sup> A gyerekkortól a halálig tartó életszakaszt, a negatívból pozitív irányba mutató jellemfejlődésként írja le Endrődy.

## Az életút aktuálpolitikai interpretációja

A leíró biográfiák esetében a szerző értékrendjében kitüntetett helyet elfoglaló életutat (kimondva vagy kimondatlanul) követendő példaként állítja az olvasó elé. Azonosulva értékeivel jelentéssel ruhazza fel azt. Az egyes életszakaszokat, cselekedeteket, vagy az egész életutat magyarázattal látja el, azt értelmezi, így adva annak egyfajta olvasatát. Elsősorban arra helyezve a hangsúlyt, hogy a bemutatott életútból az olvasó mit tanulhat, milyen konklúziókat vonhat le. Az élettörténet interpretálása, amelyre maguk a szerzők vállalkoznak, már magába foglalja az aktualizálást, hiszen a szerző az olvasóhoz, a jelenhez, korhoz szóló jelentést próbál meg belőle kiolvasni (ezt már Blaskó esetében is láthattuk). Ez az eddigi életrajzokban is megtalálható volt, hiszen a szerzők minden esetben magukénak is elfogadták azokat az értékeket, amelyeket Bogner vagy Kaszap életútja számukra képviselt.

Az 1943-ban Kovács J. Elek tollából megjelent Kaszap Istvánról szóló könyv is, az Endrődy-féle életrajznak egyfajta sajátos szerkesztésű kivonata, számos kiegészítéssel való átdolgozása, melynek bevallott célja a Kaszap-tisztelet terjesztése volt. Amiben jelentősen eltér Endrődytől és más, Bogner- vagy Torma-biográfiáktól is, az az, hogy Kaszap életét az aktuális viszonyokkal, azaz a háborús megpróbáltatásokkal összefüggésben értelmezi. S így annak egyfajta jelentést – kitartásra, a fájdalmak és szenvedések elviselésére buzdító – olvasatot próbál adni: „Most mikor a négy esztendővel ezelőtt ránk szakadó újabb háborús megpróbáltatások hazánk fiait is fegyverbe szólították az istentelenség minden borzalmának legfáradhatatlanabb terjesztője, a bolsevizmus ellen, amikor itt, nyugat és kelet között ismét a keresztény kultúrát kell megvédelmeznünk. ...szinte magától értetődőnek látjuk, hogy Székesfehérvárott az utóbbi évek során olyan dolgok mentek végbe, amelyek még a hitetlen embert is arra készítetik, hogy feltekintsen az égre”.<sup>41</sup> Kovács könyvében többször már mint szentre tekint Kaszagra. S a bevezetőben történelmi párhuzamba állítja egymással az államalapítás ide-

<sup>39</sup> A két zászló képét Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos könyvéből vette át. Az erre való utalás megtalálható az Endrődy-féle Kaszap életrajzban is. ENDRŐDY 1943. 117.

<sup>40</sup> A végkifejletet előre vetítően, az életrajz ilyen jellegű felépítése Csávossy-féle Bogner-életútra is jellemző.

<sup>41</sup> Kovács 1943. 12.

jét az akkoriakkal: „Ki tagadhatja ma már, hogy Szent Istvánt és Szent Gellértet akkor adta nemzetünknek az Isten, amikor a pogányság elleni harcunkban erős kezekre a legnagyobb szükség volt?”<sup>42</sup> Az idézetben nem véletlenül nem szól más magyar szentekről, hiszen így a pogányság elleni egykori s jelenlegi – azaz a szovjetek elleni – küzdelmet állítja egymással implicit módon párhuzamba. Az aktuális viszonyokhoz leginkább hasonlító analógia végett Prohászka<sup>43</sup>, s a püspök világháborús buzdításaira tér ki. A történelmi szereplőkből álló láncsor utolsó tagja Kaszap, akinek életére már a szerző úgy tekint, mint Isten küldötteré, mint bizonyítékra az Isten és a nemzet közötti kapcsolatra (az isteni gondviselésre): „És most tegyük fel a kérdést: Kaszap Istvánt nem azért küldötte-e közénk az Isten, hogy rövid földi élete példa legyen és halála után éppen a legnagyobb nemzeti megpróbáltatás idején, ráeszméljunk arra, hogy földi szenvedéseink útján nem vagyunk magunkra hagyva, de küzdelmünk csak akkor lehet győzelmes, ha Isten előtt szent ügyet akarunk vele szolgálni? Soha nem volt rá nagyobb szükség, hogy mint napjainkban, mint az Isten felé fordítsa az emberek tekintetét.”<sup>44</sup>

Kaszapot a nemzet vagy az emberiség képviselőjeként mutatja be Istennél. Aki Kovács felfogása szerint a történelem ura és alakítója, ennek következtében a szerző biztos a szovjetek feletti győzelemben: „Kaszap István, légy közbenjárónk az Istennél, segítse a magyar népet győzelemhez. Te tudod, hogy igaz ügyért állott ki ismét a nagy küzdőtérré.”<sup>45</sup> Más szöveghelyeken pedig a fehérvári novícius életére úgy tekint a szerző, mint a győzelem isteni jelére. Az életútnak ez a Kovács-féle olvasata különösen a kötet vége felé jelenik meg több kijelentésében. A szerző az isteni pártfogás elmaradását is felvillantja arra az esetre, hogyha Kaszapban mint követendő példában és mint figyelmeztető jelben nem hisznek: „Ha nem tudtunk önmagunktól rájönni, hogy Isten azért küldötte el közénk Kaszap Istvánt, hogy halála után történt emberileg megmagyarázhatatlan dolgokkal figyelmeztessen bennünket, hogy jelen van és öröklik a bűnös világ felett, akkor nem érdemeljük meg a segítséget.”<sup>46</sup> Azonban az ilyen korholó megjegyzések egészen ritkák, a szöveget sokkal inkább áthatja az az interpretáció, hogy a Kaszapnak tulajdonított értékek a pogányság (Szovjetunió) elleni győztes harc letéteményesei. A szerző a világháborúra mint isteni büntetésre tekint, amely azért sújtotta az emberiséget és a nemzetet, mert az eltávolodott a vallás-

<sup>42</sup> Kovács 1943. 13.

<sup>43</sup> Párhuzamba a szerző leginkább Prohászka-val állítja. Ez a szokásos párhuzam általában két hasonlóságon alapszik, egyrészt, hogy mindketten fehérváriak voltak, másrészt, hogy egymáshoz nagyon közel volt a sírjuk: ezt még két hasonlósággal egészíti ki a szerző, egyrészt, hogy mindketőjüket nagy fájdalmak érték életükben. Itt Prohászka fájdalmait – „Prohászka életét befolyozta az első világháború borzalma, derűjét elvették a nemzet hibái és gyengeségei felett érzett fájdalmak...” – Kaszap betegségének szenvedéseivel állítja párhuzamba Kovács 1943. 115. Másrészt megjegyzi: „... Kaszap István is magára öltötte a papi ruhát.” Kovács 1943. 116. (Valójában azonban Kaszap nem volt pap.)

<sup>44</sup> Kovács 1943. 14.

<sup>45</sup> Kovács 1943. 179.

<sup>46</sup> „Ha nem követjük Kaszap Istvánt, ha nem igyekszünk magunkban kifejleszteni az ő erőit, egy lépéssel sem jutunk közelebb a kereszténységet fenyegető megpróbáltatások leküzdéséhez.” Kovács 1943. 144.

tól.<sup>47</sup> Könyvében Kaszap életét, de mindenek előtt hosszas szenvedéseit olyféleképpen értelmezi Kovács, hogy Isten kiválasztottjának az volt a küldetése, hogy felhívja a figyelmet, hogy a földön szenvedők később elnyerik méltó jutalmukat. Ezt állítja párhuzamba a háborús eseményekkel, utalva arra, hogy a most szenvedő nemzet a későbbiekben el fogja nyerni jutalmát (azaz a Szovjetunió meg fog dőlni). A novícius reverendájából készített ereklyéket is ennek megfelelően értelmezi Kovács: „Amíg ezek a kis ereklyék vándorolnak kézről-kézre, addig ne féljünk attól, hogy a hitetlenség erőt vehet a lelkeken.”<sup>48</sup> Az egyik legutolsó fejezet is ugyanezt a képet erősíti meg az olvasóban, melyben a szerző az egész Szovjetunió bukására, az ott lévő vallásüldözés megszüntetésére céloz, amikor az eredeti funkciójában felszámolt székesegyházakra utal: „Menjetek csak kis Kaszap-ereklyék és hirdessétek szerte az országban, hogy már nincs mesze az az idő, amikor a kereszt ismét felkerül a múzeummá alakított templomok tornyára.”<sup>49</sup>

A kötetben az aktuálpolitikai áthallások<sup>50</sup> két részre oszthatóak. Az egyik az életútnak a világháborús kontextusban való értelmezése, a másik pedig a novícius politikailag lojális (a politikai hatalom által képviselt értékkel azonosuló) diákként való ábrázolása. Kovács ez utóbbit oly módon éri el, hogy a Kaszaptól idézett szövegeket ilyféleképpen értelmezi. A *Kaszap István az ifjú magyarságé* című fejezetben mint ideális öntudatos magyar ifjúra tekint, ebben a képben nem elhanyagolható, hogy milyen nemzeti érzéseket tulajdonít neki: „Tudja, hogy olyan ifjúsággal, amelyből kihálnak, elkorcsosodnak a nagy nemzeti eszmék, nem lehet komoly eredményeket elérni. Márpedig arról van szó, hogy a nagy nemzeti eszméket kell ápolni, ha nem akarunk elveszni. Gerinces ifjakra van szükségünk, akik szembe tudnak nézni a nehézségekkel, értékelni tudják a munkát, mert csak az ad egyedüli jogot arra, hogy a terített asztalról részesedjünk a mindennapi kenyérben.”<sup>51</sup>

A már elemzett Kovács J. Elek által írt Kaszap életrajzot leszámítva, viszonylag ritkák a politikai áthallások. Bogner az egykori Torontál megyében született, s életének jó részét a trianoni országhatárokon kívül élte le, ez lehetőséget biztosított Csávossynak arra, hogy a területvesztésre utaljon. Egyrészt jelzi, hogy ő az elcsatolt területekről származott, másrészt azt, hogy hivatása gyakorlása végett a

<sup>47</sup> „A mi hibánk az, hogy ma templomok helyén magtárak és múzeumok állanak, hogy oltárok helyén Krisztus gyalázó plakátok hirdetik a Sátán diadalát és a keresztet helyett ötágú szovjetcsillagokat emel magasba az elállatiasodott ember.” Kovács 1943. 139.

<sup>48</sup> Kovács 1943. 183.

<sup>49</sup> Kovács 1943. 184.

<sup>50</sup> A propaganda és az aktualizálás mélyen áthatja ezt a Kaszap-életrajzot: „Az utóbbi időben egyre több olyan kijelentést hallani, hogy bolsevizmus barbársága nem zúdulhat rá az egész világra, mert akkor megdőlné az az igazság: hogy van Isten. Márpedig Isten létezik, ha pedig létezik, nem engedheti meg, hogy csodás alkotása elpusztuljon. Nézzük a bolsevizmus elállatiasodott emberét. Ez az ember már nem hiszi Istent, tagadja létezését. Annyira tagadja, hogy nevét ajkára sem veszi. A nevelés kiölte belőle Isten fogalmát. ...Élettelen géppé változik az ember, és ez a gép csak kíméletlen parancsra működik. Nincsen már szabad akarata, öntudata, nincs már lelkevilága, amely megkülönböztetné a nagyszerűt az értéktelen semmitől. Alkotni csak akkor képes, ha munkája során fájdalom, kín és könny születik, ha útját pirosra festi a vér, és alkotása éppoly értéktelen lesz, mint amilyen üres, értéktelen önmaga.” Kovács 1943. 141.

<sup>51</sup> Kovács 1943. 129.



csonka Magyarországról is kénytelen volt eltávozni. „Az első magyar nővér, aki még a régi nagy hazában született, de elszakadt az elszakított területekről is...”<sup>52</sup> Felsődiódsdi ugyancsak a Csávossy-féle szöveget vette át szó szerint, azt csak alig kiegészítve, átszerkesztve. Így Bognerhez már a „A déli végek gyermeke...” jelzőt illesztette, utalva arra, hogy egykor itt volt a történelmi Magyarország határa.<sup>53</sup>

## Történelmi párhuzamok az életrajzokban

A szöveg struktúrájában alábbszállva az építő elemeit is felfedezhetjük. Az életrajzírok – az egyháziak, s nyomukban a világiak is – a dátumokat egyházi ünnepekhez kötik, s azok jelentését részletesen kifejtve (különösen Endrődynél) egyfajta többletjelentést adnak az egyes életszakaszokat jelölő időpontoknak. Ez különösen érvényes arra, ahogyan Kaszap születésének, vagy pl. a Jézus Társaságába való belépésének dátumát megadja<sup>54</sup>. Születése esetében egymással ellentétbe állítja a külvilág negatív és az egyház pozitív történéseit, utóbbit Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepéhez kapcsolva. Születése így mint az általános bizakodás jele tűnik föl: „Így Kaszap István születésének órájában egybefonódik a földhöztapadt emberi nyomor és a véres szenvedések kiáltása, az Egyház természetfelettien boldog, reménykedő és örvendező énekével.”<sup>55</sup> Egy másik helyen hasonlóképpen: „Születésének évében Európa lángokban állott. Az összes frontokon elkeseredetten dúl a harc. ... És a vérözön fölé, mint rettenetes vízió, már a pusztulás árnya szövődik. Ilyen felzaklatott, véres, háborús tavaszon: 1916. márciusában született Kaszap István. Születésnapja a harci hírek, a fegyvercsörtetés és halálhörgés szomorú lármájában a béke, boldogság és remény ünnepe: március 25. ... Gyümölcsoltó Boldogasszony. – Ezen a napon ünnepli az Egyház az emberi nem megváltásának kezdetét...”<sup>56</sup> Ez az ellentétre építés megtalálható Kovácsnál is, de esetében a dátumnak az egyházi jelentése elmarad, a front eseményeit állítja szembe Székesfehérvár békéjével, sokkal részletesebben, színebben, mint Endrődy, s ez az eljárás az egész könyvre jellemző: „Ezerkilencszáztizenhat március 25-én a székesfehérvári Kaszap-családot gyermekkel áldotta meg az Isten. Künn a frontokon javában tombolt az első világháború vérzivatar, golyók, gránátok és egyéb fegyverek ezrei süvöltöttek és üvöltöttek az ördög indulóját és a székesfehérvári öregtemplomban vasárnap délelőttön az Istentől elrugaszkodott,

<sup>52</sup> CSÁVOSSY 1943. 4.

<sup>53</sup> FELSDIÓDSDI 1944. 2.

<sup>54</sup> ENDRŐDY 1943. 76. Bogner halála napjának elbeszélésénél is megnyilvánul a fenti narratíva szövés technika, amellyel többletjelentést is ad az egyes dátumoknak: „... a földi nap leáldozott Mária Margit számára, de fölkelt az örök nap, melynek sugarai nem halványulnak el soha. Szombat volt Szűz Mária havának szombatja, az a nap amelyen 1917-ben a Boldogságos Szűz először jelent meg a Fatimában, a portugál Lourdes-ban; az a nap, melyen épp 50 évvel azelőtt lisieux-i Kis Szent Teréznek is megjelent gyermekkorában és meggyógyította; az a nap, melyen nagy védőszentjét és szeretbeli testvérét, Alacoque Margit Máriát 1920-ban, az Úr mennybemenetelének ünnepén szentté avatták.” Csávossy 1943. 102.

<sup>55</sup> ENDRŐDY 1943. 14.

<sup>56</sup> ENDRŐDY 1943. 13.

gyarló emberiség egetverő bűneit ostorozta a magyar katolicizmus és az egész magyar keresztény világ lánglelkű apostola: Prohászka Ottokár.”<sup>57</sup>

Csávossy Elemér 1934-ben megjelent, Bogner Máriáról szóló könyve az életút kronológiai rendjét megfordítva, elsőként a kultuszban oly fontos szerepet játszó érdi sírt mutatja be, s később tér rá az ott nyugvó apáca életének a bemutatására. A könyv kezdetén a zárdát a település múltjába ágyazva helyezi el. Azonban itt sem mindegy, hogy Érd történetét tekintve mely eseményeket emel be az életrajzba, s hogyan szelektál azok között. Utal a település pogány kori múltjára, s mintegy ezzel állítja ellentétbe az aktuális békés állapotokat. „A Fejér megyei Érd kastélydombján, ott, ahol hajdan Hamzsabég ülte pogány lakomáit és hős Szapáry szenvedte végig fogságának börtönét, a jelenlegi Visitatio-zárdához vezető út mentén emelkedik egy szerény, de állandóan virágokkal díszített sírdomb...”<sup>58</sup>

Történelmi párhuzamként később Érd kapcsán említi meg a szerző, hogy azon vonult át a mohácsi csatába induló II. Lajos.<sup>59</sup> S ekkor már nyílt párhuzamot von a két ifjan elhunyt személy között.<sup>60</sup> A királyra tekintve, mint aki a nemzétért, a kereszténységért „és Nyugatért” áldozta fel magát, az apácára úgy, mint aki ugyanazt az áldozatot már teljesebb célért hozta meg: „Mária Margit nővér is azért jött ide, hogy az első magyarországi Visitatio-zárdában életét Istenért, hazájáért és nemcsak a Nyugatért, hanem az egész világért és az összes lelkekért áldozatul hozza.”<sup>61</sup> A párhuzamba állítás alapját az azonos hely adja – pontosabban azonos épület adja<sup>62</sup> – egyértelmű, hogy a két életút értékelésénél az apáca az, aki a király felé emelkedik.<sup>63</sup>

Csávossy megemlíti, hogy a pápai seregek, melyek szintén Mohács síkján veszttek el, e településen vonultak át. Az életrajz első mondatában történik utalás Szapáry Péter grófra. A szerző elsősorban Bogner és Szapáry életét állítja párhuzamba (ugyancsak a kastély kapcsán) az életút vége felé. Az az épület, amelynek pincerendszerében (egy legenda szerint) egykor Szapáry török fogságban szenvedett, megegyezik azzal, ahol Bogner betegségének kiteljesedése és halála

<sup>57</sup> Kovács 1943. 9 „Gyümölcscsoltó Boldogasszony ünnepe. Európa a háború okozta fájdalmaiktól vonaglik, de a tavasz közeledte új hittel, új reménységgel tölti el az embereket.” Kovács 1943. 30.

<sup>58</sup> Csávossy 1943. 3.

<sup>59</sup> Hasonló esetet láthatunk Endrődy esetében is, aki Kaszap szülővárosának bemutatásánál Fehérvár keresztény múltját mutatja be különös tekintettel a településhez kötődő szentekre, és a jezsuitákra.

<sup>60</sup> A személyes élmények adják a Vérszerződés című fejezet alapját Blaskónak az apácáról készített életrajzában is. Amelyben megemlékezik, hogy diáktársaival a honfoglaló vezérek mintájára vérrel pecsételték meg barátságukat. A szerző ezzel a párhuzammal próbálja megmagyarázni a gyerek olvasóinak, Bogner életében bekövetkező teljes változást, s közte és az Isten között kialakult viszonyt. Másrészt bele is éli magát a helyzetébe a szerző: „... ha akkor én olyan lettem volna, mint Bogner Etuska és azt gondoltam volna: Az édes Jézussal kötök vérszerződést! Ő már odaadta a vérért értem.” Blaskó 1944. 53. Azonban a Blaskó által használt vérszerződés kifejezés nem tekinthető a fogadalomtétel szinonimájának, hiszen többszöri kísérlete ellenére sem vették fel apácának még ekkor.

<sup>61</sup> Csávossy 1943. 65.

<sup>62</sup> Az egykori zárdakert sarkán elhelyezett emléktábla hirdette, hogy 1526. július 20-án a kastély egykori urát látogatta meg II. Lajos és innen indult tovább a török ellen.

<sup>63</sup> Az egyes életutak, s későbbi emlékek között való szelektálást jól példázza, hogy nyilván egy negatív párhuzam elkerülése végett meg sem emlékezik arról a biográfus, hogy a fiatal király milyen gyengekező, rossz emlékű uralkodó volt, ehelyett az adott párhuzamba jobban beleillően, csak Érden töltött néhány óráját, illetve a pogányság ellen való hősies küzdelmét emeli ki.

végbement. Így a zárdaként szolgáló kastélyra támaszkodva von párhuzamot a két életút között Csávossy: „... a török bég Szapáryt igába fogta és ekét vontatott vele, Jézus is az ő igáját rakta rá szeretett arájára, és az ő terhével terhelte meg vállait.”<sup>64</sup>

## A biográfus és eszközei

Tanulmányunkban – Bogner Mária Margit, Kaszap István és érintőlegesen Torma Kálmán – biográfiáinak tükrében azt vizsgáltuk, hogy a hajdani szerzők milyen eszközök segítségével hívásával beszélnek el a kultusz középpontjában álló személy életét. A deskriptív biográfiák elemzésénél többnyire egyszerre alkalmazott életútszövési technikákat találtunk, amelyek szerzőnként különböző arányokban vannak jelen. Az életút csúcsaként értékelt teljesítmény csírait már korábbi életszakaszba is visszavetítik. Ennek következtében kezdetek kezdetétől úgy jelenítik meg az adott személyt, mint aki az adott sorsra rendeltetett. Felépíthetik az életrajzt a (biográfia szerzőjének értékrendje szerinti) jó és a rossz dichotómiájára, így erősítve a kultusz gyakorlása során elvárt értékeket. A források mindegyike különböző mértékű aktualizálásra építve követendő példaként állítja az olvasó elé – kimondva vagy kimondatlanul (pedagógiai célzattal) – a bemutatott életutat. A dolgozatban elemzett biográfiák mindegyikének középpontjában egy egyházi személy állt, de a fent leírt narratívaszövési technikák és elemei olyan általánosak, hogy a deskriptív életrajzok mindegyikében – a világi személyekről szólókban is fellelhetőek.

## Irodalom

APOR, Balázs

2004 *Leader in the Making: The Role of Biographies in Constructing the Cult of Mátyás Rákosi*. In: Balázs Apor (ed.) [et al.]: *The leader cult in communist dictatorship: Stalin and the Eastern bloc*. New York, 63–83.

2008 *Hagiográfia és kommunista vezérkultusz: Rákosi Mátyás életrajzai*. In: Horváth Sándor (szerk.) *Mindennapok Rákosi és Kádár korában*. Budapest 132–154.

ARATÓ László (szerk.)

1997 *Ki volt Kaszap István? írták magyar jezsuiták, Endrődy László könyve nyomán*. Budapest.

<sup>64</sup> Csávossy 1943. 76. A Csávossy-féle életrajzban Lisieux-i Kis Szent Terézszel való gyakori párhuzamba állításra lehet visszavezetni azt, hogy a későbbiekben a hívek magyar Kis Terézként nevezték meg Bognert. A párhuzamot a szerző elsősorban arra építi fel, hogy mindketten apácák voltak, illetve fiatalon hunytak el.

BLASKÓ Mária

1943 *Kaszap István útján. Felnőtteknek különös tekintettel a családokra; külön kivétel, gyermekeknek szóló melléklettel.* Budapest.

1944 *Napsugárka. Bogner Mária Margitról.* Budapest.

CsÁVOSSY Elemér

1943 *Egy sír a Duna fölött.* Budapest.

CSER László

1944 *Himnusz a kereszten.* H. n. Veritas.

ENDRŐDY László

1943 *Életet Krisztusért. Kaszap István élete (1916–1935).* Budapest.

FELSŐDIÓSDI Gyula

1944 *Szárnyaló lélek. Bogner Etus – Mária Margit nővér rövid életrajza.* Szeged.

KOVÁCS J. Elek

1943 *Kaszap István segíts! (Két világháború között az Istenig)* Budapest.

KÖVÉR György

2000 *Biográfia és történetírás. Aetas XV.* 150–157.

2002 *A biográfia nehézségei. Aetas XVII.* 245–263.

MKL = Magyar Katolikus Lexikon [főszerk. Diós István]; [szerk. Viczián János] 1999–2009.

GERGELY KUNT

## CULT MAKING AND BIOGRAPHY WRITING: THE NARRATIVE TOOLS OF THE BIOGRAPHERS

A new wave of modern Jesuit-linked religious cults appeared in Hungary in the 1930s. There were three people in the focus of the cults: Margaret Bogner visitation nun, Stephen Kaszap and Kálmán Torma Jesuit novices. All the three of them died very young after long-suffering. In our study we were examining through their biographies the way the authors were discussing their life, and the kind of narrative techniques they were using. They reflect the roots of those achievements that can be considered as final-scores of their lives back at their earlier life-periods. As a result these people appear from the very beginning as characters who were led by their destiny. They can build up the biography (according to the moral-values of the author) as the dichotomy of good and bad, strengthening those values which are expected during practising the cults. Each of the sources – based on different levels of actualizations – shows the lives of the three for the reader – explicit or implicit (with pedagogical intent) – as an example to follow.

## „KÉSZEN TALÁLT VILÁGKÉP”?

### Vallási mítoszok és istenképzetek megjelenési formáinak kérdése a 20. század elején alkotó magyar női írók műveiben

A 20. század elején alkotó „női írók”<sup>1</sup> közül talán Kaffka Margit az egyetlen olyan írónk, akinek írásművei nem csak hogy maradéktalanul megfelelték a kor irodalomkritikai elvárásainak, de a jelenlegi irodalmi kánon normarendszerének is megfelelnek, ugyanakkor az utóbbi néhány évben jó néhány olyan szerző szövege került előtérbe, akiket az irodalmi kánon perifériáján vagy éppen azon kívül pozicionáltak.

A megnövekedett érdeklődés nem alaptalan, hiszen a múlt század eleje – amikor az akkoriban kibontakozó magyar nőmozgalmak az emancipáció terén már számos területen szép sikereket könyvelhettek el – a női írók megjelenésének kísérlete, irodalmi helyfoglalásának időszaka is. Fontosnak tartom leszögezni, hogy ez a folyamat korántsem egyoldalú, és nem csupán az akkor erősebben megmutatkozó/megmutatkozható női értelmiség székfoglalása, hiszen van egy erős hiátus a magyar irodalmi életben – szemben a mintaadó nyugat-európai-hoz képest, ez pedig a „női író” hiánya. Ha végiglapozzuk a századelő irodalmi törekvéseinek legfontosabb folyóiratait, szembesülhetünk azzal, hogy a kor irodalomkritikája felől folyamatosan jelenlevő egy, a „magyar írónő” megjelenését szorgalmazó gesztus. Ugyanakkor a „Másik” irodalmi színre lépése egyben – a sorra megjelenő, elmarasztaló kritikák tükrében – bizalmatlanságot keltett, mintha a szövegekben megszólaló női hang nem felelne meg mindannak, amit a „női hang”, a „magyar írónő” kapcsán elvárnának.

Balázs Béla 1914-ben, a Nyugatban megjelent kritikájában<sup>2</sup> elégedetlenségének, vagy sokkal inkább zavarának helyet adó éllel a következőket írja:

„Hiába sokalljuk sokszor. Úgy látszik, hogy még mindig nincs elég női író. Még mindig nem elég közönségesek köztünk ahhoz, hogy csak íráságukat nézzük, női voltukra külön nem figyelvén. Kevesebbet ugyan nem kívánunk már tőlük, mint a férfiaktól, és sikerük ma már nem hasonlatos ama tudós ló sikeréhez, melynek két szám összeadásáért több ünneplés jut, mint Bolyainak az abszolút geometriáért. Sok pompás tehetségű asszony kivívta magának a juszt, hogy a legmagasabb mértékkel – ítéltesék el. (Szép tragédiatéma.) Kevesebbet már nem kívánunk tőlük, mint a férfiaktól, de még mindig többet kívánunk. Új emberi

<sup>1</sup> Tanulmányomban a „női író” kifejezés nem biológiai determinizmust takar, csupán egy jelölési hagyományra reflektál. Az utóbbi évek gender tanulmányai egyre kérdésesebbé teszik a női írók kifejezés jogosultságát. Erről bővebben: Toril Mor: I'm not a woman writer, In: *Feminist Theory*, 2008/9. 259–271.

<sup>2</sup> BALÁZS 1914.

dokumentumokat, melyekhez férfi nem férhet, új lírát, férfiérzéssel el nem érhető. És nincs az a férfiíró, aki asszony-könyvben ne ezt keresné legelőbb: látni-e a túlsó oldalról valamit, amit én nem láthatok?”

A női irodalom kapcsán megfogalmazott követelés egy olyan feloldhatatlan ellenmondásra irányítja a figyelmet, ami napjaink „női irodalmáról” szóló diskurzusában éppen úgy jelen van. Balázs jogot formál a saját nézőpontjából történő bírálatra, egyfajta hozzáférhetőségre, ugyanakkor hiányolja az olyan nézőpontok meglétét, amikhez férfi nem férhet hozzá. E kettős elvárás együttese végeláthatatlan osztódások sorához vezet, hiszen – Balázs gondolatmenetét követve – ha tudunk valamit a „Másikról”, magunkévá tesszük a másikat, akkor éppen attól fosztjuk meg, hogy a „Másik” más legyen, így másságában érdekes legyen számunkra. A más iránti igény így tehát máshol artikulálódik.

Peggy Kamuf *Writing like a Woman* című tanulmányában éppen erre, a női ilyen jellegű megosztásának következményeként létrejövő intervallum nyitására hívja fel a figyelmet.

Kamuf szerint amikor női írókról beszélünk, akkor nőként író nőkről beszélünk, és az „azonosságot” kifejező „nő” kifejezés kettőzöttsége végtelen ismétlések láncolatát, további megosztásokat hoz létre.<sup>3</sup>

A Nyugatban megjelenő kritikájában Balázs tulajdonképpen egy bizonyos, a paternális rend által teremtett konstrukciót, a „női író” hangját várja el, a női hangját, vagyis azt, hogy a Másik a másságát máshogy beszélje el, mint ahogy teszi, ugyanakkor Peggy Kamuf megállapításainak helyet adva – az eredeti azonosság helyreállása hiányában, a megosztások következtében – lehetetlen.

Még akkor sem lehetséges, ha a végtelenségig megosztott női író magához veszi a szót és újrarendezzi a paternális hagyományt – nyilvánvalóan azzal a szándékkal, hogy a „nőit” írja bele.

Anna Mitgusch a „női írók” mai helyzete kapcsán egy helyütt a következőket írja: „Szekularizált világban élünk ugyan, de ez nem azt jelenti, hogy eltűntek volna a vallási mítoszok, hanem azt, hogy szekularizálódtak. A nő teremtmény és kreativitása csak származékos lehet. Míg a férfiak világot és világtervezeteket alkotnak, a nőknek azzal a gyanakvással kell szembenézniük, hogy készen talált világukat csak lemásolják, elmesélik, vagyis önéletrajzi, realista módon, nem szublimált értelemben írják.”<sup>4</sup>

Mitgusch mintha túl egyszerűen lépne túl a vallási mítoszok meghatározási nehézségein (úgy mint mi az a vallási mítosz, létezik – egyáltalán nem vallási mítosz, meddig terjednek a mítosz határai), ugyanakkor a nők írása kapcsán tett megállapításai jól mutatják azt a posztmodern nézőpontot, ami a dekonstrukció utáni feminista irodalomkritikában egyre általánosabb érvényű és amit pl. a már említett Kamuf, vagy a Helene Cixous nevéhez köthető *écriture féminine* irányzat képvisel.

Ezen irányvonalak rendre arra a következtetésre jutnak, hogy a nők nem vesznek részt a nyugati hagyomány nagy narratíváinak megteremtésében, és

<sup>3</sup> KAMUF 1980. 298.

<sup>4</sup> MITGUTSCH 1997.

mivel mozgásuk csak egy, a paternális által kijelölt térre korlátozódik, a vallási narratívákat sem formálják, hanem készen találják.

A feminista írásértelmezések rendszerint a bibliai férfi-női metaforákat azzal a kritikával illetik, hogy „Isten szimbolizációja (hímként) bizonyos társadalmi normákat reprezentál és aktivizál: azaz erőteljesen visszahat a férfiaknak önmagukról, illetve a nőkről kialakított képére. (Visszaülve a metafora egységesítő és jelenvalóvá tévő erejére: vajon a Férfiban maga Isten jelenik meg?)”<sup>5</sup>

Az ilyen keserű következtetések artikulálásától a századelőn még távol vagyunk. A készen talált világkép gondolatának megfogalmazása helyett sokkal inkább egy készen talált világkép elleni szembeállásról beszélhetünk. Ugyanakkor – kimondatlanul – a női elbeszélés, a nő önmaga által történő elbeszélésének lehetetlensége már-már szükségszerűen felsejlik, a szót magához vevő női író az Anna Mitgutsch által is érzékeltetett problémával szembesül, leginkább akkor, amikor megpróbálja újratemetni a nyugati hagyomány mítoszait azáltal, hogy önmaga próbálja beleírni a görög-zsidó-keresztény narratívákba saját magának – a századelőn élő nőnek tapasztalatát.

Egy ilyen újírási kísérlet hozadéka, hogy a férfi-női ellentétpárok, a vallási kódban elrendezett szerepük és a kettősség legitimációját igazoló magyarázatok sora bontódik le. Itt és most részletekbe menőkig nem térnék ki arra a gazdag filozófiai-hermeneutikai hagyományra, amely a platonikus gondolkodásban megkonstruált férfi-női viszonytal (úgy mint égi és földi oppozíciója, hierarchikus rendje), vagy éppen a gyakran erre ráolvasott (zsidó-keresztény misztikus értelmezésekben jelenlevő isteni-férfi, vőlegény, közösség-egyház, nő) metaforarendszerekkel foglalkozik, ugyanakkor nem vonatkoztathatók el tőle, hiszen az újírási aktusának szüksége éppen ezen kettősségeket osztja meg, mégpedig azáltal, hogy az üdvörtörténeti sikert, a világ isteni elrendezésének szerelmi-házassági metaforáit nemcsak hogy megszabadítja előjeleitől, de azáltal, hogy a világ elrendezettségében a női szerepeket a tragédia felől közelíti meg, megbontja ezen narratívák klasszikus metaforáinak rendszerét, felülírja a férfi-női implikációk addigi hagyományrendjét vagy éppen ezen metaforák változ(tat)hatatlanságának tragédiájára irányítja a figyelmet.

A századelőn íródott, a szakralitást játékba hozó novellákban jelen levő nőalakok pedig éppen a változatlanságnak, a női életutak megismétlődésének vannak kitéve – mindannak a jelölésnek, ami által a „női tapasztalatok” hagyományrendjét mitizálja és érvényesíti a fallogocentrikus kultúra.

Ennek a homályos, de nagyon is jelenlevő szentesítő aktusnak a következményei egyaránt témául szolgálnak Kaffka Margitnak, Tormay Cécile-nek és Lux Terkának.

A különböző beleíródási/elleníródási kísérletek szemléltetéséhez olyan szövegeket hozok mozgásba, amelyek a logocentrikus emlékeztetertemzésnek nyelvi/narratív eszközeivel demitizálnak/remitizálnak. Amellett, hogy ezen szövegek a fallogocentrikus narratívákban jelenlevő nőalakok tragikus mivoltára (a sorsnak kiszolgáltatott nő tragédiájára, az anya tragédiájára, vagy éppen az elbeszélhetet-

<sup>5</sup> Tóth 2008. 35.

len tragédiájára) irányítják a figyelmet, valamiképpen megkockáztatják az isteni-nek mint a férfi-női jelölésektől távolabb lévő abszolút igazság artikulálódásának a lehetőségét.

Tormay Cécile az utóbbi években sokkal inkább a vitatott, politikai kérdéseket is taglaló regényei miatt tett szert bizonyos népszerűsége, mintsem a magyarországi nőmozgalomban végzett érdemei, vagy éppen az asszonyi sorsról szóló novellái miatt.

Tormay korai elbeszéléseire kimondottan jellemző a példázat jelleg. Már a címek is (*Végzetek, Tűz és víz*) azt sugallják, hogy az exemplumok/tanmesék igazságának megkérdőjelezhetetlen és mindig érvényben lévő kinyilvánításával állunk szemben, emellett pedig – sok más kortársához hasonlóan – novelláiban megjelenik az a női tapasztalat, ami a női identitáskeretek megismétlődésében, ezáltal fátumszerűségében kap helyet.

*Tűz és Víz* című novellájában az E/3 elbeszélő, az időtől megfosztott fiktív tér, a novellák szereplőiként felvonultatott identitásminták mind ezt támasztják alá. Ugyanakkor egy nagyon is valós, a modernitás női szubjektuma számára is megtapasztalható problémát állít a középpontba, a két nem közötti diskurzus lehetetlenségét, amely problémát állandóként tételezi fel. A novella egy munkásfiú és egy halászlány szerelmén alapszik. A fiú a tűz elemével áll közelebbi kapcsolatban („ez a vad elem adja neki életét – s el is veheti azt”), a lány pedig a vízzel. „Ez a vad elem adta életét és el is veheti azt. A szerelmesek kölcsönösen imádkoznak egymásért („Én Istenem, óvd meg azt lányt a víz haragjától/Én Istenem, óvd meg azt a fiút a tűz haragjától.”), „és az imát soha nem mulasztották volna el, mert érezték, hogy boldogságuk függ tőle.”<sup>6</sup>

Egy napon a lány lehet, hogy elfelejt a fiúért imádkozni (keszkenőt hímzett neki egész este), amiért a tűz elragadja a fiút, majd később a víz elragadja a leányt. A novella a következő gondolattal zárul:

„Tűz és víz! Két egymással versenyző, egymásra irigykedő elem. A víz megirigyelte a tűz pusztítását, s elemésztette annak a szegény szerelemnek a másik felét is.”<sup>7</sup>

A *Tűz és víz* cím és az elemek kibékíthetetlensége rögtön implikálja a logocentrikus gondolkodás alapját képező bináris oppozíciót, ami a férfi és női társadalmi szerepek között fennáll, ugyanakkor a novella szimmetrikus szerkezetével szemben a két elem közti viszony nem szimmetrikus.

Az én olvasatomban a novellában megjelenő elemek a társadalmi nemek, identitásmintázatok tereinek metaforái. Olyan férfi és női identitáskonstrukciók tereként jelentkeznek, amelyek valamiféle állandóságot, sorsszerűséget tükröznek, így a tűz és víz viszonyának változatlanságával éppen a nemek intézményes-kulturális mintázatainak változatlanságára – tulajdonképpen önmagában mitikus jellegére, és a mítoszszerűből eredő tragédiára – hívják fel a figyelmet.

A mítoszok narratív jegyeit magán hordozó szöveg egyben a „nő” paternális mítoszainak bírálata is. Felhívnom a figyelmet a „tán” és „volna” szavak játékára.

<sup>6</sup> TORMAY 2006. 136–137.

<sup>7</sup> TORMAY 2006. 141.



Mint ahogy a novella kétségek között hagyja az olvasót (lehet, hogy nem imádkozott a lány, lehet, hogy az ima ellenére történt mindez), az abszolút igazságot képviselhető, gondoskodó isteni entitás a szöveg terén kívül marad, a fohászvágy meghallgatottsága kérdésessé válik.

Kafka Margit bibliai témájú műveinél is gyakran hasonló jelölési móddal szembesülünk.

Az író szövegeit általában a női lét kérdéseinek tematizálása felől vizsgálják, ugyanakkor Bovier Hajnalka felhívja a figyelmet arra, hogy „e témával összekapcsolódva gyakran megjelennek a művekben az egyházi, bibliai világkép szöveges indexei is. Közismert például a Hangyaboly című regény egyházi, bibliai szemantikát is aktivizáló szövegvilága, ám a novellák alig kerülnek a vizsgálat középpontjába, vagy elkerüli az ezzel foglalkozó irodalmárok figyelmét a bibliai témák újraírásának kérdésköre.”<sup>8</sup>

A Bovier Hajnalka által is hivatkozott Bodnár György tanulmányaiban kísérletként, a mítoszregény előzményeként utal ezen novellákra, Fülöp László pedig szimbolikus-parabolikus jelentésképzésű kísérletként értelmezi őket, amelyek „váltakozva alkalmazzák az esztétizáló-irrealizáló stilizálást és a távoli s képzelt világok valóságosságát.”<sup>9</sup>

Bovier, Bodnár és Fülöp egymást nem kizáró megállapításait fenntartva, a figyelmet az újraírás aktusára hívnám fel, valamint arra a fenntartott kettősségre, amit ez az újraírás generál. Bár Fülöp elkülöníti egymástól az esztétizáló-irrealizáló stilizálást és a távoli képzetek valóságosságát, a kaffkai életműben ezeket egymás után váltakozva tételezi fel, álláspontom szerint ez a kettő együttesen vesz részt az újraírás folyamatában. A kérdés csupán az, mi válik esztétizálódó-irrealizálódóvá és milyen távoli képzetek válnak valóságosává.

Például Kafka 1913-ban írt *Mirjam*<sup>10</sup> című novellája a megváltástörténet tragédiájának újraírása, ami az üdvtörténet mögötti legfőbb asszonyalak, Mirjam (Jesu anyja) személyes tragédiájára, fájdmára fókuszál. Csak mozaikszerűen, a visszaemlékezés folyamatában jelenik meg a bibliai krisztusi életút, helyette egy asszonyi passió jelenti a novella idejének jelenét. A bibliai nevek héber alakjának használata (Mirjam, Jesu), a hétköznapi élethez hozzátartozó események megidézése törlésjel alá helyezi az üdvösségnek a paternális rendben betöltött helyét. A behelyettesítések, a nevek tekintetében történő visszarendezések/elmozdulások a jelentések szóródását előidéző demitizáló/remitizáló aktusok felé vezetnek minket, aminek következtében a kereszténység központi figurájától, Jézustól, mint lényegitől és transzcendens középponttól megfosztja a biblikus narratívát. A megváltói szereptől és az isteni szülő kitüntetett szerepétől eltávolít, a transzcendens élmény törlésjel alá kerül, így a figyelem a fiát elvesztő idős zsidó asszony sorsára és fájdmára, az anyai szerep elvesztésére, a patriarchális rendnek kiszolgáltatott női test esendőségére irányul („szikár, kerges ujj, kerges fáradt kezek”) irányul.

<sup>8</sup> BOVIER 2009. 191.

<sup>9</sup> FÜLÖP 1987. 171.

<sup>10</sup> KAFFKA 1961. 205–212, illetve <http://mek.niif.hu/04500/04566/html/csendesv0062.html>

Kafka munkájában – kortársaihoz hasonlóan – olyan stratégia ismerhető fel, ami a középponttól történő elmozdítással él (az üdvtörténet mint középpont), de ezt a kibillentő, elmozdító aktust a biblikus narratív keretek felhasználásával teszi, méghozzá olyan nőalakot beleírva mitikus rendbe, akinek tapasztalatai nagyon is e világi, az asszonyi szerepből következő tapasztalatokra épülnek.<sup>11</sup> A nő áldozatot vállal a férfiért, elvégzi a hétköznapi teendőket, hogy a férfi magasabb életcélok érdekében tevékenykedjen, majd csendben, magányosan megöregszik.

„Ilyen volt, ilyen drága, gyengéd, eszes – be szánja is, hogy megdorgálta, dologra bízta néha. Nem ment az mulatozni az ifjakkal, sem leányzókkal évdni a táncban; magáratartó, szüzes, kemény erkölcsű maradt vala mindéig. Csak éppen elszótalanodott nagyon idővel, ahogy testében emberedett, annál inkább; – magába vonuló lett, hasznát nem hajtó otthon; és egyszer csak szó nélkül eltűnt, a pusztaság magányába veszett, el sem is búcsúzáván. Neheztelt ő akkor – hiszen elsőszülöttje volt, és férfimagzat, bizodalma a szegény özvegynek – pusztult a műhely, a kis gazdaság idegenek kezén, s ő ott volt nehéz gondjával a többieknek. Rosszallta a szomszédság is, az atyafiak – későbbben is, amikor már híres-nevesül jöve hazájába prófétálni – ezért fogadták neheztelőn. Nagy idő-kig nem hallatott magáról akkor; hol járt, miben munkált, mint leve, hogy azután egyszer csak „mester”-nek szólították őt sok más, korosabb férfiak! Az anyja ott-hon fáradt, küszködve azalatt fogyatkozó erővel, búval, gonddal, szegényedőn – mosott, főzött, varrt, font a többire.”

Jelen van-e azonban a novellában a Megváltó Krisztus (transzcendentális mivoltában), megjelenik-e Mirjam vágyakozása között Jesu Jézusként?

A novella utolsó bekezdésében a keresztény szakralitás, Jézus isteni származtatása mégiscsak helyet kap. Igaz, feltételesen, Mirjam vágyakozása közepette:

„Telíteni az apró, cserregő orsókat rendre! De ha egyszer örökre elnehezül a kéz – elhívtak-é ők is az Úr asztalához, meglátandják-e a fiakat az ő jobbján, ahogy az okos Salomé kérte egyszer? Ó... milyen szívesen szolgálná megint Jesut, a Világ Világossága közepett! – Ha megláthatná egyszer, mint a magdalai leány – de nem itten már, hanem túl, az Atya házában –, ha majd elébejönne kedves-szomorgós mosolyával, kezét megfogná, és úgy mennének, mint két jegyes az Ég ösvényein, boldog mezők, fűszerszámos kertek között!...”

A vágy feltételes módú megjelenítése (megláthatná, majd ha „elébejönne”) a transzcendentálist és a feltételest kapcsolja össze, ezáltal megkérdőjelezve azt is, hogy Mirjam vágya realizálódhat-e a szöveg valóságában, ugyanakkor Kafka válasza azonban mégis csak igen:

<sup>11</sup> Annick DELFOSSE Szűz Mária alakja a nők és a feminizmus történetében című tanulmányában felhívja a figyelmet mindarra a szimbolikus jelentésre, ami átjárja Mária jelentőségét. Felhívja arra is a viszonyt, milyen veszélyekkel jár a Mária-képet csupán a férfi-egyház elnyomó eszközeként kikiáltani. A történelem során Mária volt már az „identifikáció mércéje”, „az emancipáció elősegítője” is, illetve az újabb feminista bírálatokban a „női leértékelés eszköze”. DELFOSSE 2008. 63–68.

Álláspontom szerint Kafka novellájának asszonyalakja esetén az ilyen irányú jelölések egyike sem működtethető.

„A zsöllyeszék támasztójának hanyatlott a gyászkendős fej... a kerges, fáradt kezek lehulltak... elszunnyadt Mirjam, az ember fiának anyja. Méhecske döng körül a csendben, Isten bogárkája – kismadár röppenik az olajbogyó bokrán... az ég napja rávillant egy kései, vörhenyes sugárt; – az őszes gyér hajzat, a sötét fátyolkeszkenő fölött megragyo a gloriola...”

A glória megjelenése éppen ennek a vágnak a beteljesülését támasztaná alá, de egyfelől a transzcendentálisban való részvétel, a szakrális megdicsőülés jelölése Mirjam tudta nélkül történik (hisz ő elszunnyadt), másfelől pedig Mirjam nem is az isteni anya szerepe következtében, mint amennyire a gyermekéért áldozatokat hozó anya és odaadó asszony szerepe miatt dicsőül meg, és válik egy bizonyos értelemben „női mítosszá”. De képes-e megszólalni a mítoszba már beiródott női test a szakrális-transzcendentális jelenléte előtt?

Lux Terka *A halottak hallgatnak* című novellája éppen ezt a kérdést járja körbe.

A novella cselekménye egy halott, elhallgat(tat)ott nagyvilági nő teste körül forog. Keller Nóra, ismert kokott ismeretlen körülmények között leesik a hegyről / leugrik egy kirándulás során. Tette nem marad nyomtalan, a szálloda és a közeli fürdő vendégei, a kíváncsiskodók – tudomást szerezve a szerencsétlenségről – a helyszínre sietnek, hogy a halottat megszemlélve szerezzenek érvényt addigi vélekedésüknek, vagy éppen szembesüljenek a világi nő mögötti igazsággal. Miközben vetkőztetik az asszonyt, sorra pakolják elő személyes tárgyait.

Keller Nóra személyes tárgyai az intimitás ígérétét hordozzák magukban, de az alkalmi közönségnek csatlódnia kell. Felül egy könyv olvasójeggyel, ami helyett a nagyérdemű „valami vörös selyemre hímezett, meztelen nőalakot vár”, egy könyvstóc, melynek tetején egy pornografikus könyv felvágatlanul, alatta egy Musset-kötet, egy filozófiai könyv, majd legalul, a tekintetektől majdhogynem rejtve egy imakönyv.<sup>12</sup>

A halott nőalak levetkőztetése és a könyvek kipakolása egészen az Írásig és/vagyis az önnönmagában álló, meztelen testig zajlik, és ezen a ponton, az imakönyv és a meztelen test metszéspontján a novella második része tárul fel, ahol a halott test már a biblikus kódban ágyazottan szólal meg:

„Moglehet, csak ezen a világon hallgatott s a másikon ép most borult le a fekete selyemruhájában az Úr színe előtt és így szolt fel hozzá: – Hallgass meg Uram engem, mert én azért hallgattam a földön, hogy beszélhessek az égből!”<sup>13</sup>

Fel kell hívnom ismét a figyelmet a feltételes mód használatára, amit a meglehet szó jelez. Ezen a szöveghelyen a novella valóságán belül egy új narratíva konstruálódik meg, a meg nem történt elbeszélése keretében, vagyis ha a halott beszélhetne az Isten előtt mit mondana el.

A női sors elbeszélhetősége a transzcendens síkon tehát itt is feltételes módban jut érvényre, hasonlóan a már korábban vizsgált két szöveghez. Ha a halott beszélhetne Isten előtt, ha az imák meghallgatást nyernének Istennél, ha még láthatná Mirjam a fiát az Atya házában.

<sup>12</sup> Lux Terka 1913 93–94.

<sup>13</sup> Lux Terka 1913. 96.

A szakrálison keresztüli üdvözölés vágyának mindhárom szöveg teret ad, jöllehet, ez a szöveg valóságának terében nem valósulhat meg. Egy olyan olvasat, ami nem zárja ki a vizsgálatból a szakralitás megjelenési formáinak kérdését, olyan eredményre juthat, miszerint az abszolút Igazság mint a vágy tárgya nem az irodalmi szöveg terében, mi több, nem nyelv terében realizálódik. A szakrális/transzcendentális a verbálistól távolabb fogalmazódik meg, nem jelenik meg közvetlen, hanem inkább olyan kiszögellési pont eshetőségeként tételeződik fel, ami a női szereplők vágyaiban kap helyet.

Mindez persze nem áll távol mindattól, amivel íráskritikának is szembesülnie kell, amikor a Bibliával foglalkozik, és persze az sem biztos, hogy az ilyen aktus mentén a századelő női íróinak szövegei kilépnének a bibliai értelmezői hagyományból, vagy éppen a dekonstrukciós módszereket hasznosító olvasatoknak ne lenne valamilyen a bibliai-íráskritikai előzménye.

Tóth Sára *Nőszimbólumok a Bibliában* című tanulmányában így vélekedik: „Az Ószövetségben nagyon fontos szempont, hogy az élő Istent nem szabad azonosítani semmiféle képpel, jellel, azaz semmilyen fix reprezentációval, illetve jelentésszerkezettel, így Istent nem tarthatjuk sem hím-, sem pedig nőneműnek. A bibliai szerzők gyakran figyelmeztetnek a képi nyelvvel való visszaélés veszélyeire (1Sám 15,29; Iz 55,8; Oz 11,9; Mal 3,6), és amikor használnak is antropomorf képeket, egyben figyelmeztetnek is a jel és a jelölt távolságára (Kiv 33,23; Iz 6,1; Ez 1,26–28).”: Hasonlóképpen érvel Derrida, amikor azt mondja, a jel és a jelölt maradéktalanul nem azonosítható, s ezért a jelentés soha nincsen teljes egészében jelen egy szövegben, legfeljebb csak felvillan, majd „elhalasztódik”, sőt „szétszóródik”. (...) Az Istenről való beszéd megbukik az emberi nyelv korlátain.”

Álláspontom szerint ezen századelős irodalmi kísérletek (melyek kapcsán ott kísért az emlékeztetetés igénye) miközben éppen a paternális rend által a „Másiknak” kijelölt terekkel szállnak harcba, valamilyen értelemben mégis csak igényt formálnak az igazságtevés végső helyére, ami a paternális rend igazságfogalmától és logoszfogalmától távolabb áll, még akkor is, ha az ilyen mítoszba íróvási kísérletek éppen az érvényre jutó mítoszokkal szemben álló kísérletek mítoszának megteremtődéséhez/megismétlődéséhez vezetnek. Vagy még akkor is, ha a készen tált világgép elleni irodalmi kísérletek mentén egy készen talált világgép sejlik elő.

## Irodalom

BALÁZS Béla

1914 Ritoók Emma új könyve, *Nyugat*, 1914/1. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/0014/04676.htm>

BOVIER Hajnalka

2009 Műfaji és metaforikus alakzatok. Példa ... In: VARGA Virág, ZSÁVOLYA Zoltán szerk. *Nő-tükör-írás*. Ráció, Budapest, 2009. 191–197.

DELFOSSSE, Annick

- 2008 Szűz Mária alakja a nők és a feminizmus történetében. *Pannonhalmi Szemle* 2008 2/63–68.

FÜLÖP László

- 1987 *Kafka Margit*, Gondolat, Budapest 171.

KAMUF, Peggy

- 1980 Writing Like a Woman. In: Sally McCONNEL-GINET, Ruth BORKER, Nelly FURMAN szerk. *Women and Language in Literature and Society*. New York, 298. (298 a hivatkozott oldal a tanulmány egésze 284–299-ig)

MITGUTSCH, Anna

- 1997 Mi az, hogy női irodalom. *Lettre/24*. <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00008/24mitg.htm>

TÓTH Sára

- 2008 Nőszimbólumok a Bibliában (Irodalomelméleti felismerések gyakorlati alkalmazása az írásértelmezésben). *Pannonhalmi Szemle* 2/24–39.

## Az elemzett szövegek

KAFFKA Margit

- 2007 Mirjam. In: *Csendes válságok*. Budapest, Neumann Kht., elektronikus kiadás: <http://mek.niif.hu/04500/04566/html/> Eredeti megjelenés: 1913

LUX Terka

- 1913 A halottak hallgatnak. In: *Álom. Novellák*, Budapest: Érdekes Újság

TORMAY Cécile

- 2006 Tűz és víz. In: *Ember a kövek között*, Szeged, Lazi Kiadó. Eredeti megjelenése 1905 előtt.

FÖLDVÁRI, JÓZSEF

### “A READY-MADE WORLDVIEW?”

### The Form of Appearance of Religious Myths and Images of God in the Art of Hungarian Female Writers of the Early 20th Century

It is undisputed that the emancipation of women had been more or less completed by the beginning of the 20th century. However, this period of time was the one, in which women tried to take their positions in literature. This act had substantially endangered the male-dominated positions in the literary world. The

appearance of the Other puts the very fundament of the phallogocentric order into question. At the same time, voices that doubt women's accessibility to writing, language and ultimately the Holy Scripts as such has become louder in the feminist criticism of the past twenty years.

The paper takes an attempt to detect to what extent such findings may be valid regarding the works of female writers of the first half of the 20th century (mainly Terka LUX, Cécile TORMAY and Margit KAFFKA), what happens if a female writer describes the position she considers her own in a narrative to the culture of the West, and whether there is – apart from the phallic order – a specific form of narrative that deviates from the „religious myths“ which define the paternal order.

## GÖRÖG KATOLIKUS VÉRTANÚK ÁBRÁZOLÁSAINAK IKONOGRÁFIÁJA

### Bevezető

Az Északkelet-Kárpátok vidékén a görög katolikus egyház története az uniók időszakára nyúl vissza, amikor a helyi ortodox egyház a katolikus egyházhoz kapcsolódott (elsőként 1596. Breszti unió). A 16–17. századi uniókat a különféle egyházpolitikai indokok mellett az egyházszakadás előtti keresztény egység gondolata is motiválta, annál is inkább, mert a korábbi próbálkozásokra is többek között a török terjeszkedésének veszélye miatt került sor.

Ahogy a Kárpáti régió unió előtti ikonfestészete is példázza, a formai jegyek már ezt megelőzően, a 15–16. század folyamán a bizánci tradíció sajátos, közép-európai módú, néhol romanizáló, majd gotizáló jellegű megfogalmazásáról tanúskodnak. Az uniókkal a görög katolikusok nem fordítottak hátat a bizánci ikonográfiai tradíciónak. A hangsúlyosabb stiláris változások, a reneszánsz, majd a kora barokk látásmód megjelenése nem a katolikus Egyházzal való összekapcsolódásból fakadt, hanem az egész bizánci rítusú Kelet-Európában is zajló, mélyebb szemléletbeli váltás eredménye, nemcsak a görög katolikusok, hanem az ortodoxok, így a 17. századi Oroszország művészetét is elérték.<sup>1</sup> Így e művészeti jegyek ebben a folyamatban nem tekinthetők a formálódó görög katolikus identitás kizárólagos jellemzőinek.

Volt-e mégis valami lenyomata az aktuális eseményeknek az ikonográfiában? A helyi ikonfestészetben hagyományosan jelentős szerepe van a szentek ábrázolásainak, akiket a templomi ikonosztázon, illetve fali ikonokon is megjelenítettek. A Kárpáti régióban a 17. században a keresztény világban általánosan tisztelt szentek mellett (Szent Miklós, Szent Mihály) a bizánci-balkáni tradícióra jellemző szentek emlékezete is változatlanul tovább élt (így többek közt Szent Demeter, Szent Paraszkéva), sőt, ekkor tűnt fel Szucsávi Szent János regionális kultusza. Ebben a sorban bukkan fel elsőként egy korabeli vértanú és patrónus tisztelete és ábrázolásai, amelyek jól reprezentálják a hagyományhoz való viszonyt és egy új ikonográfia kialakításának módszerét.

A görög katolikus szentek, boldogok ikonográfiájának további bővülése már a közelmúlt eseményeihez kapcsolódik. A 20. század történelme nagyszámú áldozatot követelt a kommunista hatalmak által betiltott, üldözött görög katolikus egyháztól. A zajló egyháztörténeti kutatások nyomán, a befejezett boldoggá avatási eljárásokhoz kapcsolódóan kibontakozott a legújabb kori vértanúk tisztelete. Soraikból magyar vonatkozásban elsősorban Romzsa Tódor munkácsi

<sup>1</sup> Az orosz festészet változásairól ld. DĄB-KALINOWSKA 1990. 9–15.

püspök személye emelhető ki, akinek boldoggá avatása 2001-ben történt meg. A személyes és közösségi megemlékezéshez fűződően kialakulóban van a görög katolikus vértanú ikonográfiája is. Ennek vizsgálata azonban alapvetően más módszertant kíván, hiszen a kortárs szakrális művészet problémáit is magában hordozza, és nem is vállalkozhat teljességre. Néhány közelebbről ismert ikon révén szeretnénk rámutatni a lehetséges megoldásokra.

## Az első görög katolikus vértanú – Kuncewicz Szent Jozafát

Kuncewicz Jozafát (kereszttség szerint Iván) 1580-ban született a volhíniai Vladimirben (Volodymyr-Volynskyj) ortodox kereskedő családban. Az imádságos életű ifjú Vilnába került kereskedőtanoncnak, a breszti unió utáni meghatározó években még buzgóbban kívánva élni, 1604-ben a vilnai bazilita Szentháromság-kolostor szerzetese lett Jozafát néven, majd pappá szentelték. Később a kolostor archimandritájává nevezték ki, példászerű életével sokakat vonzott templomába. 1617-től József Welamin Rutski kijevi görög katolikus metropolita segédpüspökké, majd püspökké és rövidesen polocki érsekké szentelte. Jozafát az egyházi élet megújítója, a keleti rítus hű megtartása mellett az unió lelkes terjesztője lett. A kezdeti sikerek után 1621-ben a jeruzsálemi ortodox pátriárka, III. Theophanész (1608–1644) moszkvai útja során az egyesült püspökségek számára ortodox ellenpüspököket állított, akik a népet az unió és érsekkük ellen lázították, főképp Vitebszkben. Amikor 1623. november 12-én Jozafát érsek látogatást tett a városban, a tömeg rátámadt, fejszével gyilkolták meg. A megtiport, vízbe vetett, mégis csodás módon épen maradt testet hívei később Polockba vitték át.<sup>2</sup>

A drámai halál nyomán Jozafát tisztelete azonnali komoly méreteket öltött. Boldoggá avatására már egy évre rá, 1624-től lépések történtek. Ezzel kapcsolatban VIII. Orbán pápához levélben fordul nemcsak Rutski metropolita, hanem Zsigmond lengyel király is. 1626-ban már engedélyt kérnek a sírja fölötti oltár felállítására. Két vizsgálóbizottság tekintette át az aktákat, 1625-ben és 1635-ben, a jegyzőkönyvek 1628-ban, illetve 1637-ben készültek el. A vizsgálóbizottság tanúsította a közbenjárására történt csodákat, gyógyulásokat és már kimutatta a vértanú kultuszának terjedését, ereklyéinek látogatását és szentként való tiszteletét nemcsak az egyesültek, hanem a helyi római katolikusok, sőt egyes zsidók körében is.<sup>3</sup>

A tisztelet hihetetlen gyorsaságú kibontakozása ellenére ikonográfiája mégis lassabban formálódott. 1637. október 21-én a vértanú érsek sírjának megtekintésekor lejegyezték, hogy a sírlap felett nagyméretű képmása volt kihelyezve. A képmás álló alakként ábrázolta, bíbor érseki viseletben, körülötte életének és vértanúságának tíz jelenete sorakozott, a család egykori nemesi származására fent címeres kartus utalt fehér rózsa ábrázolással, amely Kuncewicz címerében is

<sup>2</sup> SZÁNTAY-SZÉMÁN 1943. 87–119.

<sup>3</sup> A Kuncewicz-kultusz kialakulásáról, forrásairól, szakirodalmáról: РОДЭВАЛЬД 2009. 345–347. Az eredeti mű: ROHDEWALD 2010. 271–275.



szerepelt, továbbá felirat is kísérte az ábrázolást.<sup>4</sup> Bár a képmás portréként képzelhető el, a hozzá társuló hagiografikus jelenetekkel együtt a régió jellegzetes életút-ikonjainak hagyományához is illeszkedett. A kultusz jellegzetes kísérőjeként a leírás szerint a képet arany, ezüst és viasz offerek díszítették, ami igen figyelemre méltó, hiszen boldoggá avatási eljárása legkorábban 1641-ben indult és 1642-ben, más források szerint 1643-ban zárult le. A leírásban az is olvasható, hogy e képmás előtt egy másik nagy alakú, de fekvő formátumú kép is állt, a vértanú érsek fekvő ábrázolásával, azaz ravatalkép jellegű portréről lehetett szó. Ezen fehér püspöki viseletben volt látható, fejét zöld párnácska támasztotta meg, a lábánál itt is szerepelt a fehér rózsát megjelenítő címer és rutén nyelvű feliratok.<sup>5</sup>

Egyes kutatók szerint az elveszett képmásról egy tollrajz alapján lehet fogalmat alkotni, amely egy Silva rerum szöveggyűjteményben-krónikában maradt fenn (17. század első fele, Szentpétervár, Művészeti Akadémia gyűjteménye, Stanislaw August Gyűjtemény). A rajz felirata szerint Kuncewicz egy korábbi portréja nyomán készült, amelyet még Mikolaj Wolski koronamarsall (1553–1630) adományozott a krakkói Bielany kamalduli kolostora számára, s a svéd támadás idején pusztulhatott el.<sup>6</sup> Kuncewicz viselete ezen omofor, mandíász ferde sávokkal, a fején ékkövekkel díszített mitra, kezében pásztorbot, Lengyelország-Litvánia területén ebben az időszakban egyaránt használatos püspöki jelvények mind az ortodox, mind a görög katolikus püspökök körében.<sup>7</sup> Vértanú mivoltára utaló elemek itt még nem láthatók. Ez az ábrázolás azonban félalakos portré jellegénél fogva inkább azokhoz, a forrásokban említett képmásokhoz hasonlíthatott, amelyeket nemesi családok szobáik falaira helyeztek ki patrónusként megemlékezve róla.<sup>8</sup>

Jozafát elveszett korai képi ábrázolásain kívül korabeli szobrát is említik, melyet első ünnepségén, 1643. november 12-én, vértanúsága ünnepnapján Vilnában vittek a Szent Szaniszló templomból a Szentháromság-templomba abban a körmenetben, melyen IV. Ulászló is részt vett.<sup>9</sup> A szobor használata egyrészt utalhat az új formai megoldások iránti nyitásra, ugyanakkor annak is jele, hogy személyét mindkét rítushoz tartozó katolikusok részéről tisztelet övezte.<sup>10</sup> A szobor ikonográfiájára 18. századi szobrai alapján lehet következtetni, melyek püspöki viseletű alakként ábrázolják.

Kuncewicz Jozafát első olyan ábrázolása, amely mártíromságára utal, 1643-ban jelent meg Rómában a *Sommario relatione della vita, e miraco del beato martire Giosafat Cunceuito* c. műben Antonio Gerardi metszeteként.<sup>11</sup> A metszet Jozafátot

<sup>4</sup> ГИЛ, 2011. 155–160.

<sup>5</sup> Соловій – Великий 1967. 399. 62. jegyzet.

<sup>6</sup> Хадыка 2006. 79.

<sup>7</sup> A rajz egy eredeti tükörképe lehet, hiszen bal kezét emeli, mintegy áldva és szokatlanul jobbjában tartja a pásztorbot.

<sup>8</sup> Лыет említenek a Czarторыskich család hálósobájában. Соловій – Великий 1967, 399.

<sup>9</sup> Родэвальд 2009. 250.

<sup>10</sup> Bár a szobor használata sem tekinthető kizárólagosan nyugati gyakorlatnak, ahogy erre korabeli orosz Szent Miklós-szobrok is utalnak.

<sup>11</sup> Родэвальд 2009. 1. kép.

egész alakosan ábrázolja, szinte frontális beállításban, mandíaszban, mellén összekulcsolt kezekkel. (1. kép) Más vélemény szerint ez az ábrázolás követheti leginkább az 1637-es jegyzőkönyvben említett első portrét, amely a sírjánál volt látható.<sup>12</sup> Alakja fölél felhőkön szálló angyalok emelnek két pálmaág segítségével koronát. Fejéből vértanúságának eszköze, fejsze áll ki, a homlokára vércseppek hullnak. Pásztorbotját is az egyik angyal tartja, főpapi méltóságára utalóan. Sajátos, hogy a korabeli helyi ikonfestészet ikonográfiájában a vértanúság attribútumai ugyancsak ebben az időszakban kezdenek megjelenni, minden bizonynyal nyugati metszetek nyomán. Szentek ábrázolásai közül elsőként Szucsávai Szent János ikonjain látható pálmaág.

Kuncewicz Jozafátot patrónusuknak tartva, tiszteletének formai kifejezéséről a legjelentősebb főúri családok is gondoskodtak, néhol egymással is versengve. Így apja nyomában Kazimir Leon Sapieha (1609–1656) litván alkancellár, számos templomi adománya mellett, Kuncewicz hamvai számára ezüst szarkofágot készíttetett. A szarkofág 1646 körül egy gdański ötvös műhelyében készült 35 ezer tallérért, hat térdeplő angyalfigurát mintázó lábon állt, oldalait négy szenvedéstörténeti jelenet és Szent Jozafát ábrázolása díszítette, amelyen a vértanú érseki ornátusban látható fejszével fejében. Az ereklyetartót először a polocki Szent Szofia székesegyházban helyezték el, majd a kozák támadások miatt 1684–1668 között vándoroltatták a vidéken. A vértanú kultusza ezzel fokozatosan terjedt ki más városokra is, a kozákok, sőt a svédek elleni harcokban való közbenjáróként fohászkodtak hozzá. 1648 után ereklyéit többször egy időre elmenekítették, hamvainak egyes darabjai különféle városokba is elkerülnek, helyi tisztelet kialakulását segítve.<sup>13</sup>

A Moszkvával vívott háború után, Jakub Susza chełmi püspök Boldog Jozafát szentté avatása érdekében tett lépéseket. 1665-ben Rómában *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncewicii* címmel kiadatta a vértanú életrajzát. Az ebben szereplő metszet mintegy a Gerardi-féle kompozíció tükörképes változata, így minden bizonynyal a nyomat után készült. Csupán az angyalok alakjait hagyta le a mester. Feltehetően ugyancsak 1665-ben egy vilnai kiadvány számára készült egy metszet, amely a vértanút szintén fejszével a fejsebében ábrázolja (Stanislaw Kosinski *Zywot i mecenstwo B. Jozaphata, biskupa i mecenennika*). Ez már egy ovális kompozíció, amelyben az érsek imára kulcsolt kezű félalakja látható, egy későbbi népszerű ikonográfia első példájaként.<sup>14</sup>

Susza utóda, Cyprian Zochowski polocki érsek és kijevi metropolita (1635–1693) az 1680-as években több beszédet is szentelt Kuncewicznek, amelyek *Kazania okazjonalne* c. kéziratában szerepelnek. Zochowszkij megbízása alatt dolgozott a korszak egyik legnevesebb rézmetszője, az ausburgi tanultságú Alexander

<sup>12</sup> Соловій – Великий 1967. 401.

<sup>13</sup> 1705-ben, tartva attól, hogy az ereklyét megszenteltelenítik vagy elpusztítják a moszkvai seregek, a baziliták elmenekítették az ereklyetartót Polockból, majd rábízták Karol Stanislaw Radziwill litván kancellár (1669–1719) őrségére. Azonban a háború után a kancellár megszegve ígéretét, megtartotta az ereklyét Biata Podlaska-i várkapolnájának kincstárába helyezve, az ezüstsarkofágot pedig a Sapieha családnak adta át.

<sup>14</sup> Соловій – Великий 1967. 402.

Tarasewicz (1640 k. – 1727 után), aki több Kuncewicz-ábrázolást is készített. Valószínűleg Zochowski személyéhez kapcsolódik a *B. Iosaphat martyr // A. Tarasewicz* feliratú szignált Tarasewicz-metszet, amely az 1670–80-as évekre datálható.<sup>15</sup> Ennek nyomán kezd formálódni Kuncewicz Jozafát ikonográfiájának egyik változata, amely őt püspöki viseletű vértanúként ábrázolja, fejsebében baltával, jobbáiban pálmaággal és pásztorbottal bal kezében. A kompozíciót egy angyalfigura zárja, aki a dicsőség koszorúját helyezi Jozafát fejére. (2. kép)

A 18. század elejétől egyre ünnepélyesebb kompozíciójú metszetek készültek. Ilyen 1742-ből Jakub Labinger leMBERGI rézmetsző (műk. 1726–1760) metszete a vértanú érsek halálának 120 éves évfordulója alkalmából (*I. Labinger Sculptit Leopoli*). Kuncewicz félalakja itt mellén összetett kézzel látható ovális medallionban, amelyet felhők közt szárnyaló négy angyal vesz körül és hordoz. Az ábrázolás triumpfális jellegét az attribútumok gazdagsága emeli. A hagyományos elemek a viselet keresztes omoforja és a balta. Az egyik angyal a keret fölé pálmaágot tart, a másik a tisztaság liliumát, a harmadik hercegi koronát, amely jól láthatóan nem a püspöki, hanem világi hercegi korona, s a Sapieha családra utal, amelynek egyik felmenője, János Kázmér 1720-ban örökletes hercegi címet kapott I. Lipóttól.<sup>16</sup> A metszetet lent az vértanút bemutató feliratmező egészíti ki.

Az ereklyék birtoklásáért a háború után a nemesi családok és a baziliták között pereskedés támadt. Úgy a Czartoryskich család, mind a Sapiehák görög katolikus kolostor felépítését ajánlották fel az ereklyék elhelyezésére. 1743-ban a Kuncewicz-ereklyék sorsát a Radziwillek javára a dubnoi bazilita rendi gyűlés döntötte el, amely beleegyezett abba, hogy Polock az ereklyék egyik részét kapja vissza. Az átadásra azonban nem került sor, s moszkvai seregek közeledése miatt az ereklyéket Biafán elrejtették s csak 1767-ben helyezték ki újra nyilvános tiszteletre. 1768-tól már több beszámoló a hozzájuk kapcsolódó csodákról tanúskodott. A 18. század második felében készülő metszetek már Labinger kompozícióját követik, így rögzül a vértanú püspök ikonográfiája. 1774-ben készült Teodor Rakowiecki berdyczowi mester (1768–1780) metszete, melynek kompozíciója lényegében tükörképesen lemásolja Labinger metszetének központi részét, liliumokkal és kagylómotívumokkal díszített keretbe helyezve azt.<sup>17</sup> Itt már jól látható az omofór felett viselt mellkereszt is.

Ezt követik Jozafát ebben a korszakban készülő oltárképei és ikonjai is. A Chelmi Múzeumban őrzött Kuncewicz festmény magasabb minőségű fogalmazza át Labinger metszetét és újabb angyal alakokkal egészíti ki.<sup>18</sup> A szent ezen a barokk festményeken szokásos módon hangsúlyosan égre emeli tekintetét. A Lembergben, a Nemzeti Múzeumban őrzött ikontondó viszont csak a közepmező ábrázolását ismétli grafikusabb felfogásban.

A kompozíció egész alakossá bővített változata is ismert szentkép metszeteken és az azokat hűen követő ikonokon egyaránt (Kuncewicz Jozafát Rudawkáról,

<sup>15</sup> A Tarasewicz fivérekről: Степовик 1986. 47.

<sup>16</sup> Хадыка 2006. 80. A növényi ág nem babér, ahogy a szerző írja, hanem a vértanúság pálmaága.

<sup>17</sup> Хадыка 2006. 81.

<sup>18</sup> Хадыка 2006. 82.

Lancut Muzeum Zamek ikongyűjteménye, 18. század második fele).<sup>19</sup> A rudawkai ikon jelenleg keret nélkül másodlagosan a przemysli Keresztelő Szent János-székesegyházban van használatban, ahol a szent kéz és omofór ereklyéjét is őrzik. A vértanú érseket felhők között térdepelve ábrázolja imára összetett kézzel, ahogy ezt a Labinger-metszet nyomán elterjed. Viselete szokásos, ahogy fej-sze attribútuma a fején, főpapi koronája és a pálmaág viszont a jobb alsó sarokban a felhőkre helyezve látható. (3. kép)

Amikor 1839-ben az Orosz Birodalom területein az uniót erőszakkal felszámolták, Kuncewicz Jozafát kultusza tovább erősödött. A vértanú érsek mintegy az 1862-es felkelés patrónusává vált, s annak letörése és a görög katolikusok üldözése nyomán gyorsította fel a vértanú püspök kanonizációs eljárását, melynek eredményeképp 1867. június 29-én kihirdették szentté avatását. A szent kultuszának megakadályozására 1873-ban azonban csendőri közbenjárással koporsóját erőszakkal befalazták a Biała-i templom altemplomában. Ereklyéit csak a háború kitörése után kerülhettek elő, 1916-ban átvitték őket a bécsi Szent Barbara-templomba.

Ezt követően a 20. század elején Szent Jozafátnak több ábrázolása is készült. Az ukrán szecesszió képviselője, Modeszt Szoszenko (1875–1920) ikonjain a szent ikonográfiájának hagyományos elemeit használja fel. A kép több változatban is elkészült, Rómában az Ukrán Katolikus Egyetem Múzeumában, Lembergben a Vallástörténeti Múzeum gyűjteményében is megtalálható.<sup>20</sup> Keleti viseletű főpapként és vértanúként ábrázolja, zöld – az életet jelképező – háttér előtt. (4. kép) A vértanú fején vörös pileolus látható, vértanúságára utal a vörös reverenda, fekete mandíaszban, amelyet hagyományosan hármassávú díszítenek, amelyek a bibliai tanítás forrásait jelképezik. Mellén összekulcsolt kezében a tanítói hatalmára utaló csukott könyvet, sajátos attribútumát – a baltát, és a vértanúság pálmaágát tartja. A háromnegyed alakos ábrázolást kétoldalt névfelirat kíséri: „Felszentelt vértanú Jozafát polocki érsek”. A vászonra olajjal festett képművet egy-egy világos háttérű sáv keretezi, amelyen fent balra, lent jobbra haladó bazilita szerzetesek alakjai láthatók fejükön kukulionnal, amint a püspöki liturgián használatos jelvényeket viszik kezükben.

Juvenalij Mokrycki sztudita szerzetes (1911–2001) ikonja egészalakosan ábrázolja Jozafátot, arany háttér előtt, amint érseki székhelye, Polock látképe előtt felhőn emelkedik az égbe. Vértanúságára a dicsőség piros-zöld koszorúja utal, amelyet angyalok helyeznek a szent fejére. A korábbi ikonográfiai gyakorlattal ellentétben főpapi mivolta mellett szerzetesi viselete is hangsúlyos. Bazilitaként fején kukuliont visel, sávokkal díszített mandíaszba fekete reverendában. Kezében pásztorbotot tart. A bazilita viselet megjelenítése a krisztusi áldozat követésének szerzetesi útjára, annak önmegtagadásaira is utal, és Jozafát ifjúkori, a rendben töltött, mintegy az előkészület, érlelődés jelentő életszakaszát kívánja

<sup>19</sup> Szerepelt budapesti kiállításon: Puskás 1991, 74. Kat. 131.

<sup>20</sup> CZAJKOWSKI 1998. 188. Kat. 203. A kép Lutiwoskáról származó változatát őrzik Sanokban. A Szoszenko-féle kompozíciót a kutatók Jean A. Dumy 1874-es litográfiájával hozzák összefüggésbe.

hangsúlyozni, amelyből majd a vértanúság vállalásához jut el.<sup>21</sup> Ez az ikonográfia a későbbiekben is követőkre talál.

A szent ereklyéit 1949-ben, a kommunista expanziótól még távolabbra vitték, 1963. november 23-án a római Szent Péter-bazilika Szent Bazil-oltárába helyezték el.

## A 20. század vértanúi

A 20. század történelme ismét egyházüldözések sorozatát hozta magával. A II. világháború után a kommunista államhatalom által érintett országokban, de különösen Ukrajnában, Szlovákiában, Romániában a görög katolikus egyház teljes vagy részleges felszámolására történtek lépések. Példaadó főpapjaira, papjaira, szerzeteseire megfélemlítés, börtön, GULAG, vagy halál várt. A vonatkozó levéltári kutatások még folynak, de már megtörtént néhány galíciai görög katolikus vértanú boldoggá avatása: 2001-ben Romzsa Tódor munkácsi görög katolikus püspöké, 2003-ban pedig Gojdics Péter eperjesi görög katolikus püspöké és Hopkó Bazil eperjesi segédpüspöké. A szinte kortárs vértanúk tiszteletének kibontakozásával kialakulóban van ikonográfiájuk is.

Közismert, hogy a szentek, boldogok tiszteletének terjesztésében az évszázadok során milyen jelentős szerepet játszottak kommemoratív ábrázolásaik. Ezek a képek nemcsak a Krisztusért vállalt múltbéli áldozat emlék-képei voltak, hanem a középkori értelmezés szerint a jövőre is emlékeztettek, mintát állítottak a Krisztushoz való hasonlóság megvalósításához és feltárták a hívő előtt a transzcendens szférát.<sup>22</sup> Hasonló módon nyerhetnek különleges jelentőséget a 20. századi vértanúk, hitvallók képmásai, ikonjai.

A nyugati művészet szemszögéből többek közt Hans Belting bizantinológus vetette fel a boldoggá/szentté avatási szertartásban a fotóportré ikont helyettesítő sajátos szerepének problémáját. Ikonográfiai vonatkozásban ebbe a csoportba tartoznak – a kvalitás szempontjából egyébként kevésbé értékelhető – neo-barokk-realista szentkép-arcmások.<sup>23</sup> Az útkeresésben, a félmegoldások helyett a keleti egyház évezredes gyakorlata számos, a hagyomány által is szentesített kompozicionális-formai prototípust nyújt. A jelenleg is bővülő emléktanyagból csupán néhány, általam legjobban ismert példát emelnék ki.

<sup>21</sup> KLAUZA 2007. 94.

<sup>22</sup> BELTING 2000. 25.

<sup>23</sup> BELTING 2000. 16. Fényképhű ábrázolásként készültek Hopkó Bazil (1904–1976) segédpüspök ikonjai Szlovákiában, akit II. János Pál pápa 2003-ban Pozsonyban avatott boldoggá. A szlovákiai görög katolikus egyház likvidálása paptársaihoz hasonlóan nem volt hajlandó áttérni az ortodox egyházba. 1950-ben letartóztatták, és több mint egy évig tartó kínzások után 1951-ben a prágai kirakatperben államellenes összeesküvés, hazaárulás, a Vatikán javára folytatott kémkedés vádjával 15 év börtönre ítélték. A börtönben a kínzások mellett rendszeresen mérgezték. 1964-ben egészségügyi okok miatt szabadon bocsátották, de 3 évre a Szudéta-vidékre internálták.

## Boldog Romzsa Tódor munkácsi püspök (1911–1947)

A Kárpáti régió a középkortól kedvelt ikonográfiai típusa az életutat ábrázoló ikon.

A Nagybecskón született Romzsa Tódort római tanulmányai után 1936-ban szentelték pappá, majd 1944-ben munkácsi görög katolikus segédpüspökké (Dudás Miklós hajdúdorogi görög katolikus püspök volt ekkor a munkácsi püspökség apostoli adminisztrátora). A szovjet hadsereg bevonulása után gyakorlatilag Tódor püspök lépett az egyházmegye élére. A görög katolikus egyház kárpátaljai megszüntetésének és az ortodox egyházba való beolvasztásának példászerűen ellenálló püspök ellen 1947-ben a KGB merényletet, teherautós színlelt balesetet rendezett. Mivel a sebesült püspök a kórházban felgyógyulni látszott, egy ápolónőnek öltözött ügynök nő méreginjekcióval végzett vele. 2001-ben II. János Pál pápa avatta boldoggá Lembergben.

A boldoggá avatása alkalmából, 2001. augusztus-szeptemberében Puskás László görög katolikus pap, festőművész készítette el hagiografikus ikonját, szinte elsőként ebben a formában (165×120 cm, olajtempera, metálarany, rétegelt lemez, ma az ungvári görög katolikus székesegyház a vártanú ereklyéit is őrző oldalkápolnájában található). (5. kép) Az ősi gyakorlat mintájára az ikonablakban az ikonfestő a vértanú ereklyéit (bordacsont- és epitachelion-töredék) befogadó tartót alakított ki (a Boldog jobbra felett, az omofor kör alakú keresztmötívuma lett az ereklyetartó ajtaja).

Az ábrázolás ikonográfiájának kidolgozásában, az egyes jelenetek kiválasztásában, részleteik kidolgozásában a püspök életrajza, az azt kísérő korabeli fényképek szolgáltak forrásként. A kutatást, az életrajzi monográfia írását szintén Puskás László végezte mint a boldoggá avatási eljárásban kinevezett promotor *justiciae* és a hivatalos életrajz írója.<sup>24</sup> A sokjelenetes ikon kompozíciója, forrásokhoz való hűsége olyan, a hagyomány által is szentesített gyakorlatot elevenített fel, melynek során az ikonok hiteles, különlegesen is tisztelt, jelképerejű tárggyakká válhattak a keresztény hitgyakorlásban, és vizuálisan tették jelenvalóvá az Egyház szóbeli hagyományát, tanítását és tanúságtételeit.

A stílárís vonatkozásokat most mellőzve, tekintsük át, hogyan teszi ezt a kiválasztott ikon részleteiben is.<sup>25</sup> Az ikon az életút-ikonok helyi ikonográfiai gyakorlatát eleveníti fel. A központi mezőben a fölszentelt vértanú frontális fél-alakja liturgikus ruhában, jobbra áld, baljában nyitott Evangéliumos könyv. Az öltözet (omofor, felon, kézelő – a püspök nem szakkoszban volt eltemetve) az ikonfestő által megtalált ruhaereklyék karakterét követi. Arca szakállas (vö. fennmaradt fényképei 1946-ig).

A Boldog alakját az életéből vett jelenetek kísérik, kétoldalt balról, majd jobbról lefelé haladva, és alul egy sorban:

<sup>24</sup> Az életrajzot lásd: Puskás 1998.

<sup>25</sup> Az egyes részletek pontos közléséhez Puskás László vázlata és a vele való személyes megbeszélés segített.

1./ *Boldog Tódor megkeresztelése, 1911.* A jelenet felső részén a nagybocskói görög katolikus templom, mögötte a Tisza. A templom ábrázolása fiktív, mivel a pontos helyszín ismeretlen (Nagybocskó a születés helye). A ma még ismeretlen nevű keresztelő pap és a keresztszülők mellett, későbbi fénykép nyomán, Tódor szülei és testvérei: Romzsa Pál, Szemák Mária, Mária, Hanna, Krisztina és a hátgerinc-ferdüléses István.

2./ *Boldog Tódor atya pappá szentelése, Róma, 1936.* A helyszín – a római Remete Szent Antal-templom, mellette Tódor szeminárium, a Russicum. A szereplők ábrázolása szintén fényképek és leírások nyomán történt: a szentelő Alexandr Jevrejnov orosz katolikus püspök, az oltár mögött Filippo de Regis, a szeminárium rektora, valamint néhány leírásokból ismert személyiség a Russicumból: Szipjagin atya (valaha az orosz Duma tagja), a később Krisztusért balgatagként élő Verigin atya, a Rómával szintén egységre lépett Vjacseszláv Ivánov, a jeles szimbolista orosz költő, az ószláv nyelv és orosz irodalom tanára.

3./ *A jó pásztor a hegyekben, 1938-39.* A feliratok a falvak és az ottani folyó nevét adják meg: Alsóbisztra és Berezna, Nagyág /Rika/. Falvai között Tódor atya biciklivel közlekedett, az építészeti elemek és a népviselet a jelenetben vázaltszerű, de hiteles.

4./ *A Jó Tanító. Ungvár, Szeminárium, 1939–44.* Tódor atya akkor a kárpátaljai és magyarországi kispapok lelkipolitikája és filozófia tanára volt, köztük a később Tódor által titokban püspökké szentelt Orosz Péter (sz. Biri), aki az illegalitásban működött és 1953-ban vértanú lett. A jelenet felső részén a Várban elhelyezkedő szeminárium és a domb másik sarkán épült Székesegyház látható.

5./ *Baráti búcsú Jan Kellner SJ felszentelt vértanútól, 1939.* A valamikori szlovákiai származású szemináriumi évfolyamtárs, miután Tódor atya nem tudta rábeszélteni arra, hogy elodázza tervezett oroszországi misszióját, az ő útmutatásai alapján indult a hegyekbe, hogy egy határmenti pap segítségével illegálisan lépjen szovjet területre (egy galíciai paraszt azonnal elárulta, 1941-ben lőtték agyon a kijevi börtönben).

6./ *Tódor atya püspökké szentelése, 1944.* Az ábrázolás felső részén a szentelés helyszíne, az ungvári székesegyház és a püspöki palota. A szentelők Dudás Miklós hajdúdorogi görög katolikus és Isten Szolgája Scheffler János szatmári, valamint Madarász István kassai római katolikus püspökök mögött a valószínűleg ugyanakkor, de főszentelőként már Romzsa püspök által chirotonizált Isten Szolgája Chira Sándor és a vértanú Orosz Péter is szerepel.

7./ *Legeza Péter fölszentelt vértanú, 1946 januárja.* Az egyházüldözés első jelentős aktusa, az ortodox erőszakos templomfoglalások bevezetéseként az imsádi filiális fatemplom felgyújtása és az onnan éjszakai beteglátogatásból hazatérő fiatal pap, Legeza Péter meggyilkolása a Talabor folyó partján.

8./ *Az egyházmegye az üldözésben, Álljatok meg a hitben (1 Kor 16,13).* A vörös csillagrészlettel jelzett üldözők Lenin, Sztálin, Hruscsov, Berija, Szudoplatov, Merkulo, azaz Hruscsov kérte, Sztálin engedélyezte, Szudoplatov KGB-tábornok koordinálta Tódor püspök titkosnak szánt likvidálását. Lent a velük együttműködő, a görög katolikusok beolvasztását intéző ortodox Szerгий Sztragorodszkij

moszkvai patriarcha és Mákárij Okszijuk lemergi (később munkácsi) metropolita, lent néhány hozzájuk tántorodó kárpátjai pap sziluettje. A liturgikus díszbe öltözött, fehér kézikeresztet emelő Tódor püspök mögött a hitért kitartó, börtönt is vállaló papjai, közvetlenül mellette a totális üldözés kitörésekor, 1949 januárjában elsőnek letartóztatott és elítélt jó barátja és tanácsosa, a fehérhajú Puskás László atya, kezében rabláncsal, mögötte Hafics István atya vehető ki. A kitartó papok felett bíbor kereszt – a vértanúság vállalása jeleként.

9./ *Merénylet Tódor püspök és útítársai ellen, 1947. október 26.* A jelenet jobb felső sarkából kiemelkedik a felújított lókai filiális templom. Az Ungvár-Munkács főúttól mintegy 10 km-re jobbra fekvő falu felújított templomának szentelését október 25-én, a búcsúünnepen, Krisztus Király napján végezte el Tódor püspök. Az országút felé tartó püspök és útítársai lovas kocsiját külön felbérelt munkácsi rendőrök katonai Studabecker teherautója gázolta el, majd a merénylek nekiláttak agyonverésüknek, de egy arra járó postai teherautó közeledése miatt ez abba maradt. A megsebesült, az elszállításig pokrócra fektetett püspök mellett a szintén megsebesített Bacsinszky Dániel és Bereznay András atyák és Bugir Mihály, valamint Maszlej Mihály kispapok. A háttérben a halálosan megsebesített kocsis, Homa és agonizáló lovai. A dombok között a terepjárójukon távozó merénylek. Az ábrázolt mozzanat leírását Boldizsár Mihály ateista-propagandista 1996-os újságcikkből ered (a sírva imádkozó, térdeplő asszonyok, akik a szomszédos faluból, Iványiból rohantak oda).

10./ *Tódor püspök meggyilkolása, Munkács, 1947. november 1.* A munkácsi kórház kétszemélyes kórterme, balról a súlyosan sebesült Bacsinszky Dániel atya, közepben a halálos injekció beadása után távozó KGB-ügynök Odárka. Az ablakon át jelzésszerűen a munkácsi vár látható az éjszakában. A vértanú felett angyal-alak száll, amint a püspök lelkét magához öleli, kezében a vértanúság szimbóluma, bíbor kereszt.

11./ *Boldog Tódor vértanú püspök temetése.* Az ungvári székesegyház ambója, a koporsó mögött kehely, diszkosz, Evangélium, kézi kereszt. Kétoldalt a püspöki méltóságot jelképező nagyméretű dikerion és trikerion égő gyertyákkal. Hátról az ikonosztázion részlete, a koporsó melletti csoportban az ikonfestő édesanyja és gyermekként ő is.

12./ *Tódor fölszentelt vértanú ereklyéinek megtalálása, Ungvár, 1998. VI. 3.* Az ikonfestő Vaszkó József atyával lement az ungvári székesegyház kriptájába, az elpusztítottnak hitt püspöki sírhely megvizsgálására. Az eltemetés állítólagos sírfülkéje üres volt, viszont az alatta lévő fülkébe nyúlva, az ott levő széttört koporsóban kitapintotta a maradványokat, Vaszkó atya távozott. A gyérfényű kriptában az ikonfestő atya felmutatja a koponyát odaérkezett Manajló Teofila OSBM nővérnek, aki a munkácsi kórházban ápolta a sebesült püspököt annak vértanúsága előtt, és most azonosította Tódor püspök a boncoláskor kettéfűrészelt koponya-ereklyéjét.

13./ *II. János Pál pápa Lembergben boldoggá avatja Tódor püspököt, 2001. VI. 27.* A többihez képest kétszer szélesebb jelenet az ikonfestő helyszíni felvétele nyomán készült. Jobboldalt a Szentatya áldó mozdulattal, mellette egy diakónus, jobbra



Marini püspök, pápai szertartásmester, balra a Romzsa-eljárás posztulátora, Szőke János SDB atya, mellette Huzár Lyubomir galíciai főérsek-bíboros, majd a Romzsa Tódor ügyében felszólaló, Joan Szemedi munkácsi püspök, a vörös szakállú szokali Michajló Koltun és háttal Szofron Mudrij ivanofrankovszki püspökök. A jeleneten néhány latin (köztük Marjan Jaworski leMBERGI római katolikus bíboros-érsek) püspök jelenléte utal az esemény rítusok feletti, egyetemes jellegére. Főnt a kárpátaljai papfiú, Bokotey András, a Művészeti Akadémia rektora vezetésével tervezett oltárépítmény „Istenszülő a Jel” festménye, balra a boldoggá avatásra festett leMBERGI Romzsa-ikon (az oltárkép Medvigy Lyubomir, az ikon Vaszilik Román leMBERGI festőművészek munkája, Bokotey és Medvigy az ikonfestő évfolyamtársai, Vaszilik annak idején tanítványa volt). A jelenet bal alsó sarkában az ikonfestő kézjegye.

Az ikon feliratai eredetileg kétnyelvűek voltak (ószláv és magyar), később püspöki kérésre a magyar feliratokat le kellett festeni. A nyitott Evangélium szövege (Jn, 17,21) görög, ószláv, latin és magyar nyelvű maradhatott: „Ina pantesz en obin, Da vszi jedino budut, Ut omnes unum sint, Legyetek mindnyájan egy” (ez volt a Szentatya ukrainai lelkipásztori útjának a mottója is). Az idézet arra utal, hogy a püspök vértanúságának elsődleges oka a Rómával való egység iránti hűsége volt. Romzsa Tódor életút-ikonja az egyetemes egyház nagy múltú gyakorlatába is bekapcsolódva (ld. a nyugati egyház *vita-képmásai*) a görög katolikus egyház több százéves ikonfestő hagyományait folytatja.

A Romzsa ereklyék antropológiai vizsgálata Budapesten történt az Embertani Intézetben, majd a pesti Jézus Szíve jezsuita templomba kerültek megőrzésre. A boldoggá avatási eljárást követően, 2003. június 26–28-án a máriapócsi kegytemplom, a szobránci görög katolikus templom érintésével, a szlovák-ukrán határtól több ezres ünnepi körmenetben kerültek mai helyükre, az ungvári székesegyházba. Ennek emlékére készült Boldog Romzsa Tódor ereklyéinek átvitele ikon, amelyen a vértanú püspök félalakja alatt az ereklyeátvitel négy állomása, temploma látható az ikon alsó sorában (Ungvár, szemináriumi kápolna).

## Boldog Gojdis Péter Pál, OSBM (1888–1960)

Az eperjesi görög katolikus megyés püspök vértanúsága szintén ezekben az években következett be. 1950. április 28-án Eperjesen politikai nyomásra a Feketes szállóban kikiáltották a görög katolikus egyházmegye elszakadását Rómától, s csatlakozását a moszkvai patriarchátushoz. A püspök megtagadta a székesegyház átadását, ezért letartóztatták. Vizsgálati fogsága alatt hiába próbálták kénzással és csábítással az ortodoxiába kényszeríteni, ezért kémkedés és hazaárulás vádjával életfogytiglanra ítélték. A börtönben halt meg tüdőrákban. II. János Pál pápa 2001. november 4-én boldoggá avatta.

Puskás László ikonja a budapesti Központi Szeminárium kápolnája számára készült, ahol Gojdis Péter tanulmányait végezte. (6. kép) A 2004-ben festett ikonon a boldoggá avatott püspök arca szándékoltan hangsúlyosan követi fényképeit.

Felette balról a főapostolok, védőszentjei a püspöki jelvényeket nyújtják át neki. Jobbra fent Krisztus a vértanúság pálmaágát tartja felé. Lent a püspök vértanúságára utaló három jelenet: 1./ „*Nem túl nehéz az élet, de nagyon komoly.*” – Hanauer Árpád István spirituális atya szavai Gojdics Péterhez. 2./ „*Ez az aranykereszt csak halvány szimbóluma a reád várónak*” – XI. Pius pápa szavai Gojdics Pál Péter újszentelt püspök magánkihallgatásán, 1927. III. 29.; 3./ „*A hitért és az egyház egységéért teljesen eléggő áldozatként ajánlottad fel önmagadat az úrnak*”. A felirat idézet a Boldog felszentelt vértanú tropárjából. A börtönbe zárt püspököt ábrázoló jelenet, rab-száma 6742.

A görög katolikus vértanúk ábrázolásainak sora egyre bővül. A festő-teológus monumentális műveiben is helyet kaptak. Így a 2003-2004-ban készült A Krakkó-Lagiewniki Isteni Irgalmasság-bazilika Communio Sanctorum kápolnája (az ún. magyar kápolna) mozaikciklusában a magyar és közép európai szentek Krisztushoz bizalommal forduló sorát állítja elének Szent Istvánnal kezdődően és a 20. század vértanúival folytatva. A 2010-ben elkészült újjpalotai római katolikus templom mozaik-oltárképén, melynek domináns eleme az Úr színeváltozása, a magyar boldogok és vértanúk jelennek meg kérő mozdulattal (köztük Romzsa Tódor); ahogyan a 2011-ben megáldott Boldog Romzsa Tódor vértanú püspök mozaikképen a sárospataki Romzsa Tódor rózsakert fali fülkéjében.

## Összegzés

A kereszténység korai századainak tapasztalata szerint, egyetlen ókori hősöz sem lehet olyan hatásos patrónus, mint amilyenek a közbenjáró vértanúk, ahogy az ókori emlékképek mélységét és közvetítőerejét felülírják a szakrális memoria-képek. Ez a meggyőződés hatott a középkori és az újkori szakrális képmások készítésének gyakorlatára is, hiszen ezek tették lehetővé az átjárhatóságot és kapcsolattartást a jelen köztes állapotból a középkor számára magasabb rendűként érzett két másik idősí - a múlt és a jövő felé.

A 17. századtól a 20. század elejéig készülő ábrázolások ikonográfiája a vértanúság áldozatvállalásának fizikai bizonyítékait kívánta hangsúlyozni. Az attribútumok kiválasztása, amelyek a szenvedés módjára utaltak, az apotheosis jellegű kompozíció a Tridentinum után megújuló, didaktikus célú ábrázolásmód szolgált.

A jelenkor szakrális művészetének egyik útja a középkori memoria-képek, eikonok tradícióját eleveníti fel, amely mindenekelőtt a vértanú megdicsőült ábrázolását állítja a középpontjába, s a vértanúságát pedig hagiografikus jelene-tek segítségével eleveníti fel.

## Irodalom

- BELTING, Hans  
2000 *Kép és kultusz*. Budapest.
- CZAJKOWSKI, Jerzy (szerk)  
1998 *Ikona karpacka*. Sanok.
- DAW-KALINOWSKA, Barbara  
1990 *Między Bizancjum a Zachodem: ikony rosyjskie XVII–XIX wieku*. Warszawa.
- GIL, Andrzej  
2011 Czy istniał portret arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza? In: *Волинська ікона: дослідження та реставрація*, випуск 18, Матеріали XVIII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27–28 жовтня 2011 року. Луцьк. 5–236.
- KLAUZA, Karol  
2007 *Teologia mecenstwa w wybranych ikonach Sw. Jozafata. Teka Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych*. Oddział PAN. Lublin. 91–99.
- PUSKÁS, Bernadett  
1991 *Kelet és Nyugat között. Between East and West. Ikonok a Kárpát-vidéken a 15–18. században. Icons in the Carpathian region in the 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries*. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában 1991. július-szeptember. Budapest, 5–80.
- PUSKÁS László  
1998 *Romza Tódor élete és halála*. Budapest - Nyíregyháza.
- ROHDEWALD, Stefan  
2010 *Medium uniierter konfessioneller Identität oder polnisch-ruthenischer Einigung? Zur Verehrung Josafat Kuncevyčs im 17. Jahrhundert*. In: *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*, hg. v. Yvonne Kleinmann (=Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa, 35). Stuttgart, 271–290.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN István  
1943 *A szent unió hőskora. Kuncevicz Sz. Jozafát polocki érsek élete és vértanúsága*. Miskolc.
- Родэвальд, Штэфан  
2009 Пра ўшанаванне Язафата Кунцэвіча ў XVII ст. *Беларускі Гістарычны Агляд Belarusian Historical Review* Том 16 Сшытак 2 (31) Снежань. 345–372.
- Соловій М. – Великий А.  
1967 *Йосафат Кунцевич: його життя і доба*. Торонто.
- Степовик, Дмитро  
1986 *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*. Київ.
- Хадыка, Аляксей  
2006 *Св. Язафат Кунцэвіч: складанне культу і іканаграфіі ў Беларусі. Спадчына 1*. Мінск. 79–82.

## THE ICONOGRAPHY OF GREEK CATHOLIC MARTYR REPRESENTATIONS

In the North East –Carpathians the history of the Greek Catholic church began with the time of the unions. I investigate the artistic traces of Greek Catholic identity and martyr-cult of that time. The representations from the 17<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> century intended to emphasize the physical approbations of the martyr servanthood (Portrayals of Saint Jozafat Kuncewicz). The choice of those attributes referring to the mode of suffering served the apotheosistic compositions with a didactic feature revived after Tridentine. The 20<sup>th</sup> century claimed more martyrs from the Greek Catholic Church (Blessed Tódor Romzsa and others). A possible way in contemporary sacred art is to focus on the glorified portrayal of the martyr and refer to the martyrdom through hagiographic scenes.

## RÉGI-ÚJ KIS, NYAKBAN HORDOTT OROSZ PRAVOSZLÁV KERESZTEK MAGYARORSZÁGON

Szerencsére megállapíthatjuk, az utóbbi évtizedekben (leginkább az orosz és bizánci művészettörténet Moszkvában „végzett” szakértője, Ruzsa György jóvoltából) nálunk is tudományos színvonalú tanulmányok jelentek meg az ún. „orosz fémikonokról”, a mai nemzetközi műkereskedelemben oly közismert alkotásokról. Esztergomban, Budapesten és Szentendrén (legújabbán Miskolcon és Veszprémbe) nagyszerű kiállítások voltak láthatók, és éppen a legszebb magyarországi tárgyak esetében ezzel a megjelöléssel: „magángyűjteményben”. Ami azt jelzi, nálunk is többen felfigyeltek e szakrális művészeti ágazatra, és „a határon át” ilyenekre szert is tettek.

E nemcsak csodaszép, hanem beláthatatlanul gazdag iparművészet mindmáig a nemzetközi műkincspiac egyik kedveltje. Elsősorban Oroszországban (kisebb mértékig Ukrajnában), a balti államokban, Finnországban hagyományosan is kelendő tárgyak a műpiacon. Ausztria, Németország, Párizs, Hollandia, az Egyesült Államok és Kanada internetes vásárlói is könnyen hozzájuk juthatnak. Sőt, mondjuk Washington, New York, San Francisco, Tunisz vagy Szingapúr régiségkereskedéseiben sem váratlan felbukkanásuk, főként ott, ahol orosz diaszpórára vagy turistákra lehet számítani. Legújabbán nemzetközi vándorkiállításokon is bemutatják. Például a *Hollingsworth Fine Arts Traveling Exhibitions* keretében egy 250 példányt bemutató kiállítás két hónapra 6500, négy hónapra 9000 dollárért meghívható. A fémikonok közül a legismertebb példányok a három-tenyérnyi vagy tenyérnyi (és kisebb) öntött réz- vagy bronzlapok, amelyeket a 18. század óta többszínű zománcal is díszíthettek. Ezeknél azonban sokkal egyszerűbb és kisebb fémtárgyak, az ugyancsak sokezerszámban készült keresztetek is ismertek, amelyeket rövidebb vagy hosszabb zsinóron vagy láncon felfüggesztve, a nyakban, vagy mélyebben (és a nagyobb darabokat) a mellen viseltek. A közvélekedés szerint ezek is az orosz pravoszláv egyház (főként kolostori) műhelyeiben készültek, a hívek számára, ám a szebb darabokat a papok vagy a templomokban is őrizték. A szakirodalom bronzként határozza meg őket, azonban a kiadványok rendszerint nem közlik az öntvényben felhasznált fémek pontos arányát. Anyagukat csak ritkán nevezhetjük réznek (pontosabban sárgaréznek). A közemberek a fémikonokat a testükön, a ruha alatt viselték, a papok (különösen a szertartások alkalmával) viszont a ruha fölött, jól láthatóan hordták. A társadalmi és egyházi hierarchia csúcsára is eljutottak, itt már nemesfémből, vagy rangos „iparművészek” munkájaként. Minthogy a fém-öntőmintákról gyakorlatilag akár évszázadon át számtalan másolatot készíthettek, a használt példá-

nyok száma inkább millióval, mint százazrekkel becsülhető meg. A gorbacsovi fordulat óta is nagyüzemben állítják elő példányaikat, a ma már nyíltabb egyházi kereskedelembe – néha nyilvánvalóan modern, ikonográfiailag és technikaileg is új változatokat, máskor a régiek megtevesztően hű másolatait – úgy-hogy metallográfiai elemzés nélkül igazán nehéz az egyes darabokat datálni. A gyűjtőkből kifejlődött szakértők szoktak elárulni egy-egy öntéstechnikai vagy ikonográfiai „trükköt”, amelyek segítségével az egyes darabokat pontosabban tudjuk értékelni, rangsorolni, történeti sorrendbe illeszteni, vagy helyhez kötni. Sajnos, éppen az egyes területek és műhelyek meghatározása azonban még ma sem eléggé pontos. A moszkvai Rubljov-múzeumban szinte minden darabról azt állítják: „Moszkva környéki”. Az újabban Ukrajnából előkerült darabokat különösebb érvelés nélkül is ott készültnek szokták nevezni. Külön népszerűsége tettek szert az „óhitűekhez” kapcsolható fémikonok. Köztük a karjalai (orosz) fémikonokról elég sokat tudunk. Az 1960-as években hirtelen számos „szibériai” fémikon került elő. Voltaképpen ez is hihető, hiszen a kereskedőknek egyre távolibb területről kellett beszerezni a kelendő újabb példányokat. Ám gyanúsán sok és gyanúsán hasonló kis ikon (főként nem is fémikon) bukkant fel egyszerre. Ezek már bizonyára nem a pravoszlávok vallási áhítatát, hanem a műkereskedelmet szolgálták.

Minthogy Magyarország nem pravoszláv vallású, a ma nálunk megtalálható darabok nyilván nem az áhitat gyakorlásának, hanem a műkincsimportnak a tárgyai.

Magyarország területére már a középkori (kijevi, dinasztikus) kapcsolatok révén kerültek ilyen, korai fémikonok, vagy ezek előzményeinek tekinthető öntvények. Pár ilyen darabot találtak eddig, és ezek jelentősége a korai orosz egyházi művészeti alkotások datálása szempontjából is fontos. Azonban magyarországi használatuk mikéntjét pontosan nem ismerjük.

Ehhez képest legközelebb – amiről biztosan tudunk – az 1849-es orosz inváziós hadsereg katonái hoztak a testükön ilyen kisebb fémtárgyakat (amuletteket) Magyarországra. Ennek neve a szakirodalomban *tyelnyik* („a testen hordott fémikon vagy kereszt”), és méretük érthető okokból viszonylag kisebb, pár centiméteres.

Ipolyi Arnold (és talán más műgyűjtők is) már a 19. században hozzájutottak ilyen fémikonokhoz. Ennek pontos tárgytörténeti útját mégsem ismerjük.

Noha ezt fel lehetne tételezni, nem tudok arról, hogy az első vagy második világháború orosz frontjáról a magyar katonák sok ilyen fémikont hoztak volna haza. Noha ezt nem szokás említeni, a fára festett orosz ikonok esetében viszont sejtjük az ilyen szakrális tárgyak (alighanem tömeges) megszerzését és haza juttatását. Köztudott, hogy 1944/45-től kezdve emberöltőkön át nagylétszámú szovjet haderő tartózkodott Magyarországon, amelynek sok tagja mindent megragadott, hogy cserekereskedelem révén javítson anyagi helyzetén. Azonban a vallási hagyományokat esetleg még ismerő orosz katonák bizonyára nem adták el az ilyen személyes ikonjaikat. (Amelyeknek egyébként ide hozatala és főként tisztelete sem volt kockázatmentes.) Sokkal inkább arra gondolhatunk, a szovjet keres-

kedők vagy a katonai–politikai elit, másrészt a moszkvai magyar képviselő, vagy akár a dubnai fizikai kutatóintézet magyar munkatársai, meg a Szovjetunióba küldött más magyar tudományos aspiránsok hoztak haza ilyen pravoszláv műalkotásokat – ám ők is főként fára készített ikon-festményeket. Viszont a valódi fémikonok népszerűsége még az ő körükben is háttérben maradt. Magam nem tudok egyetlen olyan magyar fémikon–magángyűjteményről, amely ilyen módon keletkezett volna. (Pedig – kell, hogy ilyenek legyenek!) Itt kivételként említhetjük a szakmabelit, aki tudta, milyen értéket látott, vagy éppen szerzett meg.

Amikor a rendszerváltás során kibontakozott az igen heterogén mai magyar műkincspiac, ezen szinte rögtön megjelentek a volt Szovjetunióból kisírbolt tárgyak is. A kínálat a Lenin-rendtől az (ál)„föberzséig”, meg az „ötven éves a szovjet cirkusz” jubileumi jelvényéig igazán széles körű volt. Érdekes módon ezek között a fémikonok megkülönböztetett helyre tettek szert. Különösen a nemesfémből, vagy aranyozással készült darabok kerültek elő – már akkor is alig megfizethető áron, viszont zömmel még orosz „árusok” kezében. Sajnos, hamar el is tűntek mind az árusok, mind áruik a piacról. Volt, akit a vámosok, volt, akit a megcsalt feleség „vonatott ki a fémikon-forgalomból”. Aki követhette az utóbbi két évtizedben a budapesti műkereskedelmet, észrevehette, egyre rosszabb minőségű és nemrég készült darabokat csempésznek Magyarországra. Évtizeddel ezelőtt a „szibériai” tárgyak jelentek meg, majd igazán váratlan módon olykor igazán szép fémikonok bukkantak fel a budapesti Ecclesia boltjában, numizmatikusoknál, meg az „ecserin”. Az „olcsóbbá válás” viszont néhány olyan kis tárgyat is magával hozott, amelyekre korábban – szebb és drágább tárgyak birtokában – alig fordítottak figyelmet. Ma Budapesten zömmel mai fémikon-utánzatokat lehet kapni. (Nem tudok róla, hogy vidéken igazában megjelent volna az ilyen ortodox fémikonok kereslete–kínálata.) Minthogy ma Moszkvában drágábban kínálják az ilyen fémikonokat, mint a párizsi Rue de Rivoli vagy a bécsi Herrengasse üzleteiben a maguk kuncsaftjainak – a magyar régiségpiacról hovatovább eltűntek a valóban műkincsnek tekinthető, szép darabok.

Minthogy a fémtárgyakat ma a vámosok a csomagok átvilágításakor egykönnyen megtalálják, a „kisüzemi” fémikon-csempészes igazán visszaesett. (A fára festett ikonokat viszont nem mutatják ki ilyen egyszerűen az átvilágító-eszközök – hacsak a fedő-fémborításokat [*oklad*] nem.) Jól látni, hogy ugyanazon (eredeti vagy utánzat) darabok milyen hosszú ideig megtalálhatók egy-egy árusnál – nyilván ma a fizetőképes kereslet is csekély. Az utóbbi évtizedben viszont időnként felbukkannak a nálunk élő idős orosz emberek (főként asszonyok) személyes használatú ikonjai. Minthogy ezeknél a szakrális és nem a művészi funkció a fontos, az általuk használt ikonok minősége és kora igazán változatos. Náluk is és főként az „újpravoszlávok” körében egyre nő a nemesfémek becse: és a ma a nyakban hordott keresztek hatalmas többsége ilyen, legtöbbször a nemesfém súlya számít igazán. Ezek általában a mai ékszerkészítőktől, és nem a kolostori műhelyekből származnak. A nálunk élő, egyre idősödő oroszok, ha tisztelik ikonjaikat, nem adják el ezeket, legfeljebb pénzsűkében. Minthogy azonban az ő számukra is az ikon amúgy sem önmagára, hanem másra utal, csak az avatat-

lannak furcsa az, ha egy 19. századi kis kereszt-ikont a csakugyan hívő ember könnyen felcserél egy színesen nyomtatott mai falinaptárra, amelyen megvan ugyanaz a vallási motívum!

Csak sejtethjük, hogy az elmúlt két évtizedben „ki” volt a magyarországi „vásárlóközönség”? Hogy aztán hová kerülhetnek tovább e magyarországi magángyűjtemények orosz fémikonjai – két kivétellel – nem tudom. Azt viszont igen, hogy a tenyérnyi, főként zománccal is díszített darabok szinte megbabonázzák azokat, akik szeme elé kerülnek. Olyan emberek, akik véletlenül és pénz-szerzésként jutottak hozzájuk – gyakran többé nem is kívánnak megválni a szép daraboktól, legfeljebb duplumaiktól. A magyar tulajdonosok gyakorlatilag nem szokták tudni, pontosan mi látható e tárgyakon, a pravoszláv, vagy általában a keresztény motívumaikat meg azok módosulásait nem értik, és nem is használják ezeket liturgikus-kultikus tárgyként, például az év megfelelő ünnepein. Az ikonok kitétele, ünnep előtti tisztítása (pontosabban földdel, krétával vagy éppen cserépdarabbal „sikálása”) is elmarad. Ritkább a műtárgyak gondos, fémtechnikai tisztogatása is. Itt is hagyományos megoldások (pl. szappanos langyos víz, citromlé) hatásosságát hirdetik a tulajdonosok.

Minthogy nemcsak ilyen általános bölcsségeket kívánok előadni, most e gazdag hagyomány egyik legismeretlenebbnek nevezhető csoportjára szeretnék rátérni: az egyszerű fémkeresztekre. Az orosz kutatás a katalógusokban és kézikönyvekben ezeket is szokta tárgyalni (noha röviden), és a nagy nemzetközi áttekintések is olykor-olykor (szintén röviden) kitérnek rájuk – ám a magyar publikációk ezt nem követik. A következőkből talán kiderülhet – miért. Ezek ugyanis egyszerű, olcsóbb, gyakorlatilag datálhatatlan, igazán kicsiny fémöntvények, ugyanakkor a pravoszláv egyházi művészetnek az egyik legszélesebb körében használt, sok szempontjából igazán tanulságos darabjai. Újabban a nemzetközi elektronikus kereskedelem honlapjain is rendszeresen feltűnnek, noha itt inkább a bizánci előzmények és párhuzamok, valamint az utóbbi egy-két évszázad drága és finom ékszerre változtatott példányainak piaca az élénk.

Dolgozatom terjedelmi korlátai miatt ezek köréből is csak néhány példát említhetek. Előjáróban azt is elárulhatom, hogy szorosan véve e témáról semmilyen hazai szakirodalmat sem találtam.

Praktikus okokból a 2005-ben a budapesti Iparművészeti Múzeumban rendezett orosz–magyar fémikon-kiállítás kötetének<sup>1</sup> – pontosabban az orosz résznek – tárgybemutató sorszámai szerint haladva mutatok be néhány példányt. Ez bizonyos vonatkozásban kronológiai és tárgytípológiai szempontú közlés, megfelel az orosz nagy katalógusok rendezési elveinek – mindazáltal még ilyen szempontból sem nevezhető e számokban tükröződő beosztás abszolút mértékben kronológiainak vagy tárgytípológiainak. Viszont ezeken a számokon meg lehet megtalálni a nagy orosz gyűjtemények darabjainak színes fényképét.

A számok tehát erre a kiadványra utalnak, az első példányhoz hasonló további példányokat ugyanilyen számon, de zárójelben közöljük.

<sup>1</sup> GNUTOVA – RUZSA – ZOTOVA 2005.



7. Nyakban viselt bronzfüggő. Egy áttört körkeretben kiemelt végű (egyenlőszárú: „görög”) kereszt, a száruk találkozásakor rombusz alakú mezővel. A függő hátlapja díszítetlen, a kör alakú akasztófül merőleges a függő lapjára. Magassága (a füllel együtt) 2,8 centiméter, szélessége 2,2 cm. Az egész tárgy egyszerű, egyszínű, felirat nincs rajta. Méretben és kivitelben ezzel pontosan egyező darabot már a 11–13. századból is ismerünk az orosz földről.

9. *Kereszt*. A görög kereszt végein háromágú, virágszerű kinyitással, a száruk találkozásakor bemélyített rombusz. A hátlapon pontosan ugyanilyen a díszítés. A kettős kört utánzó akasztófül merőleges a kereszt lapjára. Magassága 2,1 cm., szélessége 1,6 cm. A finoman megmunkált tárgy egyszínű. Méretben (2,7×2,0 cm.) valamivel nagyobb, a mintát tekintve azonos keresztet már a 14. századból is ismerünk orosz földön.

11. Az *enkolpion*<sup>2</sup> általában véve a nyakba függesztett és a mellen viselt kis ereklyetartó, amely két egymásba hajtható fém- (legtöbbször réz-)öntvényből áll. Felül ezeket a felfüggesztést szolgáló szalag fogja össze, az alul egymásba kapcsoló 2+1 részt is valamivel összefogták. A ma közismert példányokon akár drótokkal érik el a zárást. A Krisztus- és Mária-enkolpionok a legismertebbek, akiknek alakját igen egyszerűen ábrázolták. Orosz földön már a 11–12. századból ismertek, leggyakrabban 7×4 centiméter méretűek. A két rész öntvényének vastagsága 1–2 milliméter, csukott állapotban sem vastagabb 3–4 milliméternél. A legegyszerűbb darabokat sokévszázadosnak szokás tekinteni, emiatt is igen kopottak, használtak, nehezen lehet felismerni az ábrázolás részleteit. Noha fontosságuk később csökkent, a középkor után is megmaradtak az ilyen szerkezetű fémöntvények, és az ereklyékkel együtt ezeket püspökök ajándékozták a híveknek. A püspöki ornátuson, a középen levő nagy mellkereszt két oldalán sokáig használtak szép, nagyobb általában nemesfémből készített darabokat. A 3–4 centiméteres, egyszerűbb darabok nyilván a köznép körében voltak használatosak. Viszont datálásuk még a többi kis kereszt-ikonhoz képest is nehezebb.

(11a= 4,5×2,3×0,4 cm, a felső záró rész felett külön készített, 1,4 centiméteres akasztófül található. Bronz.) A karéjosan kiszélesített végű latin keresztben rendkívül egyszerű ábrázolása látható megfeszített Krisztusnak. A hátlapon még ennél is kopottabb alak van: valószínűleg eredetileg álló alakos Szűz Mária. A kereszt két rövid szárán talán betű, vagy ötvösjel nyomai.

(11b ugyanolyan méretű, mint az előző, csak ehhez nem kapcsoltak külön akasztófület. Bronz.) Valamivel jobban látható, hogy a Krisztus feje feletti, mintegy háromszög-alakú mezőben jel vagy betű lehetett.

53. Már a 15–16. századból orosz földön ismerünk kb. 4,5×2,3 centiméteres kis latin keresztet, amelyeken egy, a kerethez képest kissé mélyített síkon, a keresztfán függő Krisztus látható testével (velünk szemben) balra dőlve. Lábai alatt a Golgota sírbarlangja (ezt más ikonok „Ádám koponyája” néven meg is nevezik), kezeinél egy-egy emberfejalak látható. A keresztfa felett a szokásos fel-

<sup>2</sup> A görög szó jelentése „a mellen” – voltaképpen minden fémkereszt vagy szentkép megnevezésére használható. Az orosz fémikon-kutatásban azonban legtöbbször csak az ilyen kétrészes öntvényeket nevezik így.

irat, az e feletti mezőben valamilyen további felirat látható. A latin kereszt mintha fent és lent a keresztnél szélesebb táblákra helyezett lenne. Ez a minta sokféle változatban él tovább. Ismerünk olyan egyszerű megoldást (53a = a letört fül nélkül 3,5×2,1 cm), amelynek a hátlapján nincs semmilyen díszítés. Egy másik megoldás (53b = 3,0×2,0 cm., vastagsága 2–3 mm.) az egyes részeket jól láthatóan mutatja, ám például az alakok szinte mákszemnyiek. Közvetlenül Krisztus feje felett, a keresztben van a betűrövidítéses felirat: IHLII („A názáreti Jézus a zsidók királya”). A kereszt legtetetjén, egy külön elhatárolt felső táblán ЦРСТ és ЦХС betűösszevonások. (Jelentésük: „A dicsőség királya” és „Jézus Krisztus”). A kereszt hátlapján a kereszt alakját követve, öt sorba tagolva КРТЪ ХРАНИТЕЛЪ ВСЕ ЛЕИ НЕМ felirat („Krisztus a mindenség megtartója”) olvasható. A kereszt felső részét fúrták át, ennél fogva lehetett felakasztani.

67. Különösen a 18. században voltak népszerűek a körülbelül 6×6 centiméteres, 1–2 milliméter vastag, sokszorosan és áttörten tagolt bronz- vagy réz-keresztek, amelyek a 17. századi ezüstből készített egyházi kereszteteket utánózták.

(67a = 6,8×5,8 cm.). Maga a kereszt két szárának szélén egy-egy kis, apró kereszttel fedett építményszerű négyzeten a szokásos betűrövidítések ЦРСТХС. A kereszt közepén a keresztfa szárait körülhurkoló, kerek „mellpajzs”, a *tszata*. Az ívnegyedenként egyszer visszakunkorodó kereten alig olvasható az egykori szöveg. A kereszt négy szára a végén nagyobb, a köztük levő negyedek szélén két-két kisebb gömb van. A befele hajló szárak végén pár millimétert félgömbbé mélyítettek. Már a 18. századból ismerünk olyan példányokat, amelyeken e mélyítéseket, és a *tszata* mezejét zománccal díszítették. A kereszt legtetetjén levő gömb helyett a vastagabb karika az ikon nyakban viselését szolgálta, ez is merőleges a kereszt lapjára. A kereszt sima egész hátlapján egyszerű, vonalas díszítés van, amely a formát emeli ki, külön felismerhető motívumok nélkül. Nagyjából ugyanilyen méretű és díszítményeiben nagyon hasonló kereszteteket (a *tszata*-motívummal vagy anélkül) évszázadokon át készítettek.

69. A barokkosan gazdag, hullámos vonalvezetésű, úgynevezett „Keresztrefeszítés”-keresztek, amelyeken egyedül csak Krisztus látható, már a 17. századtól kezdve ismertek. Később nő a dekoratív motívumok gazdagsága, és e megoldások megjelennek a „Keresztrefeszítés a siratókkal” megnevezésű, ekkoriban terjedő kis fémkereszt-típusokon is.

(69a = 7×4,4×0,2–0,3 cm, réz.) Latin keresztben Krisztus, derekán átkötött lepel. A kereszt végei lándzsásan kiszélesednek, rajtuk keresztben 2–2 rovás, mintha növényi ornamentikára utalna. (A kereszt alsó szárának a vége letört.) Nincs semmilyen felirat vagy betűrövidítés. A kereszt hátlapja sima. A felfüggesztő gyűrű a kereszt legtetetjén merőleges a kereszt síkjára.

(69b = 5,5×3,8×0,1 cm, réz.) Krisztus feje felett glória, testén leomló lepel. A kereszt szárai egyszerű növényi ornamentikát érzékeltetnek. A hátlap sima, az akasztásra szolgáló fül merőleges az ikon lapjára. – Milliméternyi eltéréssel egészen hasonló további példányok is ismertek.

(69c = 6,8×4,5×0,1 cm, réz.) Latin keresztben Krisztus, glóriával. A kereszt széleinél kibomló virág-ornamentika. Krisztus feje felett írott tekercsen betűrövidí-

tés IH LI („A názazeti Jézus a zsidók királya”). A kereszt legfetején hárombetűs, nehezen olvasható betűrövidítés: LICAI? („A dicsőség királya). A kereszt szegleteiből négy, némileg megtekert, rövid fémsugár indul. Már a középkori orosz fémkeresztteken is ismert ez a motívum, neve is „sugár”. A hátlap sima. Az akasztáshoz való fül itt is merőleges az ikon síkjára.

127–128. Meg kell említeni, hogy már a 18-19. század fordulóján általános volt (legkivált az óhitűek körében) a *tyelnik* két formájának megkülönböztetése. A „férfi” változat egyszerűbb, 4–5 cm. magas, 2 cm-nél nem sokkal szélesebb, könnyű és vékony latin kereszt. (A „női” forma gömbölyűbb körvonalú, kisebb.)

(127a = 4,5×2,2 cm, réz.) Az egy-két vonallal meghúzott kereten belül a Krisztus teste nélküli pravoszláv kettős kereszt látható, Krisztus kízóeszközeinek (lándzsa, nádszál) érzékeltetésével. Felül két sorban a következő betűrövidítésekkel: ЦРЬ СВЯ „A dicsőség királya”. A kereszt vízszintes szárán két sorban betűrövidítések: IC XC és ЧТЪ БЖИ „Jézus Krisztus – az Isten fia”. A hátlap egyszerű, vagy sima, vagy pontszerűen érzékeltet „betűket”. Mind a „férfi”, mind a „női” ilyen *tyelnike*ken megtaláljuk e megoldást. Sok ilyen kereszt hátlapja tele van írva szent szövegekkel. A kereszt felső végénél van a merőlegesen álló akasztófül. A „női” változat magassága nagyjában azonos. A Krisztus teste nélküli üres pravoszláv kettős kereszt kízóeszközökkel (lándzsa és nádszál), még a betűrövidítések is általában azonosak. Legfeljebb a kereszt tövéénél a golgotai sírbarlang (Ádám koponyája) jobban vagy kevésbé látható. A különbség annyi, hogy az egyenesvonalú kereszt széleínél lekerekítő, körülvevő virágminták vannak, ez tölti ki a gömbölyűséget. A vékony kereszttek hátlapján itt is szent szövegek olvashatók. (Legtöbbször Dávid diadalénekének, a 68. zsoltárnak kezdő mondatai: „Felkel az Isten, elszélednek az ő ellenségei, és elfutnak előtte az őt gyűlölők. Amint a füst eloszlik, úgy oszlanak el; amint elolvad a viasz a tűzben, úgy vesznek el a gonoszok az Isten elől.” Ám más szövegek is előfordulnak, olykor a kis kereszt méreteihez igazodó hosszúságban.) Az akasztásra szolgáló fül is olyan, mint a többi esetben. Még a kisméretű darabok is (127b = 3,8×2,0 cm, bronz.) igen gondosan készültek. Egyébként méreteik a 1×2 és 5×3 centiméter között váltakozhatnak.

E kis kereszttek legtöbbje valódi „keresztelési” kereszt, a gyermekek kapták. Az egyszerűbb emberek azonban életük végéig hordhatták, és a temetéskor sem vették le ezeket róluk. Több példányon látszik, hogy hosszabb ideig lehetett a föld alatt. Ugyanígy kis kereszttek készültek nemesféméből is, hasonló mintázattal.

Első tekintetre többségük érdektelen, durván öntött, nem csillogó, jeleneteket nem is ábrázoló darabnak tűnik. Ám még ezeken is tanulságos egyes apróságok megfigyelése, mivel hamar kiderül, minden azonosság ellenére is vannak változatok. Egyrészt a méretekben, másrészt a kidolgozás gondosságában. Igen szép kis keresztteket is találunk – amelyeknek nyilvánvalóan van ikonográfiai programja.

Igazán tanulságos volna az egyszer már kialakult minták megmaradásának, illetve változásainak térben és időben nyomon követése. Ilyen esetben az evolu-

cionista művészettörténész vagy valláskutató az egyszerűbb, díszítetlenebb formákat automatikusan régiebbnek gondolja. Ez bizonyára elképzelhető, ám ugyanazok az öntőformák évszázadokon át lehettek használatban, ugyanakkor az új díszítmények más és más mintázatú kis kereszteken is megjelenhettek. Még a legnagyobb ilyen keresztek sem haladják meg a 7×6 centimétert, és rajtuk nem szokás jeleneteket ábrázolni, viszont igen apró változtatások is számítanak. Ami a hosszabb feliratokat illeti, ezeket az írástudatlan többség nem is értette, ezért, ha alig láthatóak voltak, ez nem volt akadálya használatuknak. Viszont a közismert betűróvidítések voltaképpen annyi ikonon láthaták a hívek, hogy értelmüket is tudták vagy sejtették.

Ami a kis keresztek egy-egy példányának datálását illeti, ez a hagyományra és analógiákra épít – még a szakkutatók esetében is. Ezért nehéz egyedi példányok esetében határozott véleményt formálni. Ugyanakkor a „műfaj” és ennek évszázados hagyománya nyilvánvaló tény. Ennek során a szó szoros értelmében találkozunk a határokkal és kölcsönhatásokkal.

## Irodalom

S. GNUTOVA – Gy. RUZSA – E. ZOTOVA

2005 *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons*. Budapest, Museum of Applied Arts. (Akötet végén a legfontosabb orosz és nemzetközi szakirodalommal.)

Ruzsa György

2009 *Bronzba zárt áhitat. Az orosz fémikonok művészete és teológiája*. Szentendre.

VOIGT, VILMOS

## OLD-NEW SMALL, RUSSIAN, PRAVOSLAV CROSSES WORN AROUND THE NECK IN HUNGARY

The most widespread of metal icons are the hand size or smaller cast bronze or copper plates which were also glazed from the 18<sup>th</sup> century. A simpler and smaller version – also thousands produced – was hung on a chain or string worn around the neck or on the chest.

Ordinary people wore the metal icons under their clothes while the priests (especially during services) wore it above to be well-seen. Most of these crosses are originally “baptising” crosses given to children. Everyday people however, wore it all through their lives and were also buried with the cross.

The study introduces these metal crosses illustrated with pieces from the volume on the Russian-Hungarian metal icon exhibition organized in the Museum of Applied Arts (Budapest).



# A ZSIDÓ VALLÁSOSSÁG FORMÁI

„FEJE FÖLÖTT MÉG AZ ÉG SEM SZABAD...”  
Elvetélt történelmi kísérlet a peszách ünnepi olvasókönyv,  
a *hággáda* kodifikált textusának  
átalakítására 1945–48-ban, Magyarországon

I.

„Má nistáná hálájlá háze mikol hálélet?”<sup>1</sup> Miben különbözik ez az éjszaka a többi éjszaktól?

Minden más éjjelen egyedül ülünk *plugáinkon*,<sup>2</sup> *háchsaráinkon*<sup>3</sup> és éljük eseménytelen, várakozással teli szürke életünket. De ezen az éjszakán összegyűlt a mi mozgalmunk nagy-nagy családja, gyerekek, fiatalok és öregek, hogy megemlékezzünk az egyiptomi kivonulásról, a szabadság ünnepéről, melynek jegyében napjaink *egyiptomi kivonulásáért* küzdünk.

*Máduá? Miért* oly árva és egyedülálló népünk a többi népek között? *Miért* üldözik, és *miért* gyűlölik őt? Meddig vándorol még talaját vesztetten a gálutban? *Feje fölött még az ég sem szabad* – szétszórta és szétválasztotta bolyong. Meddig? Meddig? *Ád má táj?*

Miért nem tárják ki országunk kapuit testvéreink előtt, kik utolsóként maradtak meg a pusztulásból, s a halálból tértek vissza?

Miért hallgat a világ, és miért nem törődik szenvedéseinkkel még most sem, a háború után? Meddig lesz még Izrael első az áldozatok között, és utolsó a megváltottak sorában?”<sup>4</sup>

E veretes sorok – pontos impresszumadatok híján – valószínűleg az 1946-ban kiadott kétnyelvű, héber-magyar könyvművészi Hággádában<sup>5</sup> láttak napvilágot. E kötet a holokauszt utáni cionista irodalmi könyvek egyik jellegzetes alkotása, s e mintegy negyvenoldali mű kultúr- és művelődéstörténeti, valamint néprajzi elemzése képezi a jelen dolgozat tárgyát.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Idézet a Hággádából. A „zsidó húsvét”, a Peszách első két estéjének klasszikus kérdése. Héberül: *Árbá kusijot*. Forrása a Misnában található, Peszáchim traktátusa 10/4-ben.

<sup>2</sup> *Plugá*: munkások (főleg leendő építőmunkások) részére szervezett sejték. Feladatuk: átképzés, felkészítés az ország építésére.

<sup>3</sup> *Háchsará*: cionista átképző telep. Felkészítő az ereci életre. Műhelyekkel és kicsi földekkel rendelkeztek.

<sup>4</sup> *Hággáda sel Peszách*, Haoved Hakibbuci Dror Habonim B’Hungaria, Budapest, é.n. p. 13.

<sup>5</sup> *Hággáda*: elbeszélés.

<sup>6</sup> E sokrétű téma első részének ilyen jellegű bemutatása a Szegedi Vallási Néprajzi Konferencián, 2010. október 7-én hangzott el a „Vallások, határok, kölcsönhatások” szekció ülésén. Itt a kötet keletkezésének történetével és az eredeti hággádai szöveg elemzésével foglalkoztunk. A könyvben levő más irodalmi források, valamint az illusztrációk részletes elemzése a most itt közlésre nem kerülő második rész, illetve egy későbbi dolgozat tárgyát képezi.

*Haoved Hakibbuci*<sup>7</sup> *Dror Habonim B'Hungaria*<sup>8</sup> mozgalom kiadásában megjelent *Hággáda sel Peszách*<sup>9</sup> a maga korában egyedi szellemi-irodalmi produktum volt.

A modernkori cionizmus ideológiájának gyökerei a 19. század első évtizedéből táplálkoznak.<sup>10</sup> A zsidóság sorsformáló, történelmi ideológiája a 19. század második fele és 1948 között új lehetőséget teremtett a magyarországi zsidóság életében. Az alijázás, egy korábban is már ismert, de igazán a 19. század végétől egészen napjainkig terjedő időszak élő fogalma.<sup>11</sup> A cionizmus a maga sokszínűségében egymástól elkülönülő irányzataival, az előbb említett évtized viharos történelmének integráns része. Fellendülésében, aláhullásában mindig szerepet játszott a nagypolitika<sup>12</sup> és a magyarországi zsidóság ortodox és neológ irányzatainak<sup>13</sup> viszonya a cionizmushoz.

## Adalék az illusztrált hággádák ikonográfiájához

A *Hággáda sel Peszách*, a héber nyelvű kéziratosság, a könyvtörténet egyedi jelentőségű irodalmi műfaja. Jelentősen eltér a zsidó vallásos istentisztelet köznapokon, illetve ünnepeken használatos máchzorjaitól,<sup>14</sup> nem is beszélve a Mózes öt könyve illusztrációkról,<sup>15</sup> vagy a zsinagógában liturgiai eseményen használatos Bál Koré<sup>16</sup> által felolvasott megilláktól.<sup>17</sup> A zsidó vallási események kiemelkedő napjain, amikor imakönyvet vagy Tórát vesznek igénybe a templomi istentiszteleten, e könyvekben, tekercsekben háláchikus, a Szentírásra visszavezethető okok miatt, semmilyen ábrázolás nem található.<sup>18</sup> A hággáda az előbbiekkal ellentétben nem tekinthető a zsinagóga szertartási tárgyának, elsősorban azért, mert azt a zsinagógán kívül, a családi élet eseményein, avagy a közösségi élet alkalmából,

<sup>7</sup> Haoved Hakibbuci: a baloldali Haoved mozgalomból kivált szervezet, a kibuci élet kizárólagosságának híve.

<sup>8</sup> Baloldali, szocialisztikus cionista mozgalom. A fent említett – Haoved Hakibbuci Dror Habonim B'Hungaria - cím, illetve mondat mindegyik eleme önálló, bővebb, tudományos, értékelő munkát igényel. Lásd: *Dror Habonim and Haoved Hakibbuci*. Liskat Hakeser. Mazkirut. Ejn Charod 1947 October, in: Kibbuc Lohame Hagettaot, p. 3.

<sup>9</sup> Peszách esti olvasókönyv, amely midrások, zsoltárköltemények, áldások, imák, pijutok, stb. gyűjteménye.

<sup>10</sup> A magyarországi cionista mozgalom gyökerei már Herzl Tivadar előtt erősen kirajzolódtak. A Magyar Cionista Szövetég azonban csak 1927-ben alakult meg, amelyet 1947-ben betiltottak. A rendszerváltás után újjáalakult. Jelenlegi tagjai: Hanoar Hacioni, Hasomer Hacair, Bnei Akiva, Habonim Dror, Herut, Kidma, Marom, Oneg Sabbat Klub, Oz Ve Salom, WIZO és a Likud.

<sup>11</sup> Az *alijá* szó, „felmenetelt” jelent. Az Izraelbe való hazatérés, kivándorlás terminus technicus. A fogalom már Genézis könyvében (50.12) is megjelenik. A témáról lásd: Novák 1998.; Novák 2000.

<sup>12</sup> Lásd: KOMOLY 1992.

<sup>13</sup> Lásd: PRIETSCHE 1999. 84–99.

<sup>14</sup> Ünnepi imakönyv, amely különbözik a *szidur*-tól, a sábatí-hétköznapi – zsidóságban használatos – imakönyvtől.

<sup>15</sup> Az ábrázolás tilalma a *chumás*-okra (Mózes öt könyve) is szigorúan vonatkozott. Kivételek – főleg a héber szöveget megelőző lapokon – ismertek.

<sup>16</sup> *Báál Koré*, vagy *Báál Krijá*: tóra felolvasó. Az a magasan képzett szakember, aki a szentírási szöveget előírt dallamon olvassa fel a zsinagógai istentiszteleten.

<sup>17</sup> Megillá: tekercs. Itt elsősorban a purim ünnepén felolvasásra kerülő Eszter tekercse.

<sup>18</sup> A tiltás alapja a tízparancsolatban lévő „Ne készíts magadnak faragott képet...” igéje.



a széder estéken használják.<sup>19</sup> Otthonainkban elfogadott, nagyjából illusztrált könyvek ezek, amelyek a széder este levezetésének nélkülözhetetlen szertartási kellékei.<sup>20</sup> Az ábrázolás tilalma, mindenekelőtt a szakrális térre vonatkozik, s így a magánéletben, az otthonokban mind liturgiai, mind pedagógiai célból, a képes szövegek alkalmazása nem tűnt elfogadhatatlannak. A Megilát Eszter tekercsein<sup>21</sup> és a *Hággáda sel Peszách* köteteiben ezért elfogadható a figurativitás, az artisztikum.

Így lettek a peszáchi hággádák a héber nyelvű kéziratos irodalom, az illusztrált kéziratos irodalom jellegzetes típusai. E hággádákban a szövegezésnek, a rögzített textusnak mindig meghatározó jelentősége volt, azonban a szöveg képi megfogalmazásai magukon viselték a különböző stílustörténeti korszakok jellegzetes motívumait. Példaképpen megemlítem a 14. századból való *Szarajevói hággádát*,<sup>22</sup> amelyben a művész külön fejezetet szentelt a hággáda szövegétől teljesen független illusztrációknak, a szentírási történetek figurális bemutatásának a világ teremtésétől egészen Mózes haláláig. E képsorok szereplői a késő gótika formavilágával, s betűket formáló személyeivel is felhívja magára a figyelmet. A Szarajevói hággádban is érzékelhető az a kor, amelyben az illusztrált hággáda kódexe a széder esti asztalokon az olvasó elé került. Hasonlóképpen az ún. Budapesti Kaufmann hággadához<sup>23</sup> vagy a *Madárfejű hággadához*, amely németországi műhely munkája.<sup>24</sup>

A példák végtelen sorából megemlítem még az első nyomtatott hággádát, amelyet Prágában adtak ki a 16. század közepén egy kohanita származású nyomdász segítségével. A 16. század közepén napvilágot látott mű háttérében a korabeli Prága városi arculata rajzolódik ki.<sup>25</sup> A hággáda és a művészettörténet, stílustörténet harmóniáját a későbbiekben is mindig nyomon követhetjük.

Még néhány példa a modern korból. A 20. század első felében a kultúrára, s így a művészetre, az illusztrációra is igényt tartó ember artisztikum iránti vágyát érzékelteti a Budapesten kiadott OMZSA hággáda.<sup>26</sup> A magyarországi hággáda

<sup>19</sup> Peszách ünnepének első, illetve a szétszórás országában az első és második estje, amikor teljesítik az *Egyiptomból való megszabadulás* elbeszélésének előírását (*Micvát Szipur Micrájim*).

<sup>20</sup> FRIEDMANN 1995.

<sup>21</sup> A szentírásbeli Eszter-tekercs. Kézzel írt – nagyjából – pergamentekercs, amelyet purim ünnepének estéjén és reggelén olvasnak fel a zsinagógákban.

<sup>22</sup> Barcelonában, 1350 körül készült kéziratos hággáda, a héber illusztrált kéziratosság egyik legfontosabb alkotása. Lásd: THE SARAJEVO HAGGADAH 1985.

<sup>23</sup> A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött, 14. századból származó héber kézirat. THE KAUFMANN HAGGADAH 1958.

<sup>24</sup> Madárfejű hággáda: Németországban a 13. század végén írt és illusztrált teljes szövegtartalmat magába foglaló kézirat. A tízparancsolat-beli tilalom miatt az alakok nem emberi fejfel ábrázoltak, hanem – szokatlan módon – madárfejjel. Innen ered a hággáda elnevezése.

A középkori héber illusztrált kéziratosság leginformatívabb dolgozata: NARKISS 1984.

<sup>25</sup> A héber nyelvű könyvnyomtatás történelmi eseménye volt, amikor 1526-ban, Prágában rabbi Gerson HaKohen kiadásában megjelent az első fametszetes, művészi ízléssel komponált, s gazdag képzelőerőre valló, illusztrált hággáda. A könyv számos kiadásban jelent meg, ezek közül hadd említsük a Jeruzsálemben, 1972-ben napvilágot látott facsimile publikációt.

<sup>26</sup> (HAGGADA) OMZSA (Országos Magyar Zsidó Segítő Akció) *Hággáda*. Kohn Zoltán rabbi fordításával és magyarázatával, Munkácsi Ernő tanulmányával, Göndör Bertalan rajzaival, Szabolcsi Bence kottáival. Budapest, 1942.

történet egyik kiemelkedő alkotása a mártírhalált halt győri főrabbi Roth Emil:<sup>27</sup> *Az örködés éjszakája* című művészeti és tudománytörténeti gazdag jegyzetanyagot magába foglaló irodalmi remeke.<sup>28</sup>

Hággáda, stílustörténet – a mindennapi élet nélkülözhetetlen alapelemei. A politika, a hatalom, az ideológia hármassága szinte minden egyes – a különböző korszakban készített vagy keletkezett hággádánál – egyértelműen kimutatható.<sup>29</sup>

## Haoved Hakibucci Dror Habonim B’Hungaria Rövidítve: HHH

A HHH által kiadott, Magyarországon csak egy példányban megtalálható *Hággáda sel Peszáchot* is ezen elvek alapján elemezzük. A könyvnyomtatott könyvecske – feltételezhetően – 1945 vége és 1948 közepe között keletkezhetett.<sup>30</sup>

Az eredeti hággáda, amelynek különböző változatait évszázadokon keresztül használták és a mai napig a széder este olvasmánya, szövegében különböző változásokon ment keresztül, eltérő változatai léteznek és léteztek. Törzsszövege az elmúlt évszázadokban azonban nagyjából ugyanaz volt, ugyanaz ma is. E textusok olvasásakor, értelmezésénél a különböző korok magyarázóit, interpretátorait bemutatták azokat a történeti, politikai összefüggéseket, utalásokat, amelyek nélkül a hággáda szövegének összefüggései nem lennének érthetőek. Példaképpen megemlítem a „*Higgiá Zömán Kriát S’ má sel Sácharit*” azaz „*mestereink, eljött a s’ má olvasásának ideje*” kezdetű részt, amely a Bár Kochbá lázadás történelmi háttérébe enged betekinteni.<sup>31</sup> Hasonló történelmi háttérrel bír a hággáda textusa mellett rendszeresen megtalálható „útbaigazító” szöveg, amely az esetek egy meghatározó részénél a következőképpen szól: „balra dőlve iszunk a serlegből.” Nem más ez, mint utalás a római korban élő, szabad, független ember étkezési szokásaira.

A dolgozat témája, a HHH is egyértelműen vallási ihletettségű, de mégis egészen újszerű munka! Korábban nem ismert irodalmi produktum, amely a Habonim Dror baloldali-szocialista ideológiai világméretű tükrözi. Egyértelmű, hogy a szerzőpáros Zvi Kohen és Mose Steiner, akiknek a személy- és családneve a HHH utolsó oldalán nehezen kiolvashatóan, de megtalálható, új irodalmi formával próbálkozik. Hiszen a régi, egészen a Misna korszakáig visszavezethető peszách-i olvasmány szövegét megváltoztatták! Időnként ugyan megtartják az

<sup>27</sup> Dr. Roth Emil (Kunszentmárton, 1907. szeptember 21. – Auschwitz, 1944. június ?)

<sup>28</sup> Roth 1941. A kötetet az OR-ZSE 2004-ben Borsányi Schmidt Ferenc előszavával facsimile kiadásban újra megjelentette.

<sup>29</sup> Lásd: PARNES 1994.

<sup>30</sup> 1945 peszáchja előtt még nem készülhetett el, érthető módon, hiszen akkor még a soá évei voltak. 1948-ban a két baloldali párt egyesülésekor megkezdődött a cionista mozgalom betiltásának időszaka, illetve kikiáltották a modernkori Izraelt. Az Állam kikiáltása és az Izraelbe való vándorlás vágya 1948 májusa után másképpen fogalmazódik meg a korabeli irodalmi alkotásokban.

<sup>31</sup> A „S’ má” olvasásának rendjét, előírja a háláchikus irodalom. A közismert, héber mondat használata az ellenség megfélemlítését szolgálta.

ősi szöveg irodalmi szemelvényeit, és azokat a modern irodalmi szemelvényekkel kiegészítik. Így kerülhettek be a HHH-ba Bialik,<sup>32</sup> Rachel Bluwstein Sela<sup>33</sup> és Katznelson<sup>34</sup> költeményei, írásai.

A HHH-ban található bibliai idézetek ugyancsak a mozgalmi célok megvalósítását szolgálják, hogy jó ideológiai felkészültséggel készüljenek a magyarországi zsidó fiatalok az Új Földre, a leendő Ősújhaza, Erec Jisrael, a majdan kikiáltandó Izrael Állama meghódítására. A HHH ideológiai hátterét mi sem bizonyítja jobban, hogy a mintegy harminchat oldalnyi, egyébként a klasszikus Haggáda nevét viselő produktumban az Örökkévaló, a Mindenható nevét legtöbbször kihagyják a szövegből, gyakran megváltoztatva így a szövegösszefüggéseket. Az eredeti szövegrész nem mindig az originális gondolati összefüggésben kerül bemutatásra.

A HHH-t és az ehhez hasonló, később készült irodalmi alkotásokat a majdani kibuci életre készítették.<sup>35</sup> A kibuci mozgalom dokumentumait a 60–70-es évektől kezdve rendszeresen gyűjtik,<sup>36</sup> hogy a felejtéstől megóvják a kora-cionisták dal- és zenei világát. A kibucoknak önálló vallási (?) nemzeti ünnepeik voltak. Példaképpen említem meg a „*Nivín Dávrím Élj*” című – a HHH 4. oldalán található – költeményt. Éjn Kármel kibucban erre a dalra táncoltak az ún. kibuci ünnepeken, a *Tekesz Há’Omereken*.<sup>37</sup> A későbbiekben a *Nivín Dávrím Élj* a széder este nyitó dala lett.

A Sávut és a Peszách ünnepének történeti jellege ezeken a *Tekesz Há’Omereken* egy gondolati egységben jelennek meg, mintegy következetesen keverve az egyébként egymástól elkülönülő mezőgazdasági és történeti háttérrel rendelkező ünnepeket. A hagyományos irodalomban ismert az a felfogás, hogy a Sávut mintegy a Peszách „záróünnepének” tekintendő. Jelentős mértékben hozzájárul e szokás kialakulásához a *Sz’firát Há’Omer* gondolata is.<sup>38</sup>

A HHH nyelvezetéről megállapítható, hogy a magyar és a különböző korokban keletkezett héber nyelven megfogalmazott textusok variációi. Nyilvánvaló, hogy a misnai, illetve a középkori pájtán<sup>39</sup> által írt költemények, valamint Chajim Nachman Bialik héber szövegformálásának stílusbeli különbözősége jól érzékel-

<sup>32</sup> Chajim Nachman Bialik (1873–1934) a modern zsidó-héber nemzeti költészet legnagyobb alakja.

<sup>33</sup> Rachel Bluwstein Sela (1890–1931) a modern héber poézis jelentős személyisége. A Szentföldre 1909-ben érkezett és *Ráchel költőnő* néven vált ismertté.

<sup>34</sup> Berl Katznelson (1987–1944)

<sup>35</sup> Kibuc: közösségi, teljes vagyoni egyenlőségen alapuló, szocialisztikus településforma a 19. századtól Erec Jisraelben. Az elmúlt évtizedekben a kibucok gazdasági struktúrája megváltozott, és alkalmazkodott a piacgazdasághoz. Az OR-ZSE haifai vendégprofesszora, Eliezer Slomovits most teszi közzé azoknak a kibucoknak a történetét, amelyekben magyarajkú emberek voltak az alapítók.

<sup>36</sup> Lásd: [www.zemmershet.co.il](http://www.zemmershet.co.il)

<sup>37</sup> A „*Tekesz Há’Omer*”, a „kéve ünnepe”, a bibliai korban a peszách-hoz kapcsolódott, s az aratás idejéhez kötődött. A Misna pontosan leírja a szertartás menetét (Széder Kodosim, Mászechet Menáchoot, 10. fejezet, 3. misna). Egyike a tórai tevőleges micváknak (micvát ászé). A 20. században a nem vallásos kibucok – tánccal, énekkel köszöntött – örömnapija.

<sup>38</sup> SCHEIBER 1999. 7–11. (facsimile kiadás). A kiadvány a Hehaluc 1946-ban megjelent kötetének stencilezett kiadása (egyetemi jegyzet).

<sup>39</sup> Pájtán: görög eredetű szó, szoros összefüggésben áll a *poéta* kifejezéssel. A szó jelentése: liturgiai költő.

hető. Ugyanakkor előfordul, hogy a hággáda eredeti héber szövegét csak magyar fordításban közlik. A textus színességére jellemző, hogy integráns módon ötvözi a biblikus idézeteket, a misnai, midrás-beli textusokat, vagy az imakönyv ihlette verseket, mint például a *Peszách bát kol* kezdetű verset.<sup>40</sup> Prózaí textúrája szépen megfogalmazott, hivatkozási kultúrája igen igényes, azonban mindenütt a mozgalmi ideológia célkitűzéseit helyezi egyértelműen előtérbe.

## A HHH és az eredeti hággáda textusának összefüggése (Idézetek és kommentár)

### 1. *Káddés urhác...Kidus és kézmosás.*

Az ünnepi est sorrendje kezdődik e két arameus szóval, utalva a széder esti sorrend forgatókönyvére. Ennek az első két „programpontja” a *kidus* (áldásmondás a borra) és a *kézmosás*.

„Rásíró, a neves Biblia és Talmud magyarázóról jegyezték fel, hogy egyszer elfelejtette elővenni a vacsora végén az áfikomant.<sup>41</sup> Annyi előírása van a szédernek, hogy ügyelnünk kell, hogy el ne tévesszük. Ezt a célt szolgálták az ilyen versebe szedett rövid összefoglalások.”<sup>42</sup>

A nálunk elterjedt, fenti kis emlékeztető verset a régiek Rásinak tulajdonították.<sup>43</sup> Hozzávetőleges fordítása a következő: *kidus, kézmosás, zöldség, pászka-törés, elbeszélés, kézmosás, kenyér és pászkaáldás, keserűgyökér, összetevés (a pászkaé és a keserű gyökéré), asztalrendezés, az elrejtett áfikomant elfogyasztjuk, étkezési áldás, hállél, tetszés szerinti szövegek.*”<sup>44</sup>

### 2. *Há Láchmá Ánjá. Íme, a sanyarúság kenyere.*

A HHH 8. oldalán található a *Há Láchmá Ánjá* kezdetű egyébként arameus nyelven írt hat sor. Fordítása:

*Ez a sanyarúság kenyere, amelyet őseink Egyiptom országában ettek. Aki éhezik, jöjjön és egyék velünk; kinek szüksége van, jöjjön, s ünnepelje velünk a pászka ünnepét az idén itt, jövőre Izrael országában. Ez évben, szolgaságban, jövő évben, szabadságban.*

Roth imént idézett könyvének magyarázatában a következőket találjuk: „Íme, itt a szegény kenyér! Ünnepélyes pillanat ez, amikor a házigazda és vele együtt a társaság tagjai közül mindenki, aki csak eléri, felemeli a tálát a pászkákkal együtt, és azt mondjuk: *há láchmá*, ez a szegény kenyér. Némely hággáda kiadásban sokáig tartotta magát egy másik szöveg: *ke há láchmá*: azaz ilyenfajta volt

<sup>40</sup> Ez a pijut a HHH 10. oldalán található.

<sup>41</sup> Az *áfikoman* szó feltehetőleg görög eredetű és *utóételt* jelent. A Mesterek tudni vélik, hogy a szó arameus nyelvi háttérrel rendelkezik, illetve arameus nyelvű etimológája is ismert.

<sup>42</sup> Dr. Roth Emil kommentárjában itt a hággáda elején található *káddés, rechác, kárpász...* kezdetű részre gondol, amelyet a hággáda tartalomjegyzéként értékelhetünk. Az arameus és héber szavakból álló kis vers pontosan határozza meg a széder házigazdájának feladatát az ünnepi estékre.

<sup>43</sup> Rási, azaz Rabbi Slomo ben Jicháki (1040–1105 Troyes), francia kommentátor, a héber nyelvű interpretációs irodalom legtekintélyesebb személyisége. Lásd: *Ágádát Rási*, Hááráchá Pársánit Mechudeset Joszefá Ráchámán, 1991.

<sup>44</sup> In. Dr. Roth Emil: *Az őrködés éjszakája Peszáchi Hággádá*. 1941. p. 20.

a szegény kenyér. Nálunk helyesen ez áll: *Há Láchmá*, azaz: Íme, ez a szegény kenyér.”<sup>45</sup>

Ez az ismeretlen szerzőtől származó pijut<sup>46</sup> keletkezési ideje nehezen határozható meg. Feltételezések szerint a Gáonok korszakából származik Babilóniából.<sup>47</sup> Az arameus nyelven íródott liturgiai költemény forrása nem található meg sem a talmudi, sem a midrás irodalomban.<sup>48</sup> Legkorábban a legismertebb pájtánok egyikének Ámrám Gáonnak imakönyvében tűnik fel.<sup>49</sup>

### 3. *Má nistáná... ..Miben különbözik...?*

A HHH szövegében – amely az eredeti Hággádát idézi, – a 9. oldalon található a *Má nistáná* szövege, magyar nyelvű fordítás nélkül. Utalás jellegű illusztrációk azonban megjelennek a szövegek felső részében a széder asztal megjelenésével, illetve alul, egy kibbucruhába öltöztetett kisfiúnak alakjával, aki a *Má nistánát* kérdezi. A *Má nistáná*, a széder esti olvasmány a hággáda legismertebb részze, az úgynevezett *Árbá Kusiot*, azaz a *négy kérdés*. Keletkezésének forrása a Szentírásra vezethető vissza: *Vehigádtá levinchá*, azaz „...és mondd el gyermekeidnek.”<sup>50</sup>

A 18. oldalon olvasható héber textus magyar fordítása a következő:

„Minden nemzedékben köteles az ember úgy tekinteni magát, mintha ő vonult volna ki Egyiptomból, a rabszolgaság házából.”

Az oldal középső részén a héber és a magyar szöveget felül és alul egyaránt illusztráció egészíti ki. A felső téglányban az egyiptomi kivonulás jelenei, az alsóban a soá korszakának egyik döbbenetes pillanata, amikor a meggyötört, rabszolgasorba taszított zsidók megszabadulnak a koncentrációs táborból. A paralellitás önmagáért beszél, a felső és az alsó kompozíció gondolata egyaránt a kivonulás. Itt a Habonim Dror által készített kiadványban nem szellemi értelemben, hanem a szó fizikai értelmében történő kiszabadulásról, megszabadulás-

<sup>45</sup> In. ROTH Emil, p. 28.

<sup>46</sup> Pijut: a zsinagógai liturgiai ének egyik típusa. A hagyományos zsidó istentisztelet textusát, nyelvi stílusát a középkor történeti háttere hatja át.

A ποιητής szó héberbe átkerült változata.

<sup>47</sup> Gáonok: a háláchá legminősítettebb képviselői Babilóniában, illetve a világ zsidóságának elismert és elfogadott vallási vezetői.

Gáonok korszaka: i. sz. 6. század végétől a 11. század közepéig terjedő időszak.

<sup>48</sup> Talmud: „A mózesi törvényektől az 5. század végéig több mint ezer esztendő jogfejlődését mutatja be a Talmud, mely a tulajdonképpeni törvényeken kívül magába foglalja mindazt, ami különösen az utolsó 500 esztendő alatt a zsidó szellemet foglalkoztatta: orvostudományt, történelmet, matematikát, csillagászatot, példázatokot, mindezeket persze csak úgy, amint az e körökbe tartozó adatok a törvénykifejtés során az előadás menetébe alkalmilag belekapcsolódtak.” /Dr. Molnár Ernő/

Midrás: az ókor óta ismert szentírási exegetikai forma, egyben egyedi jellegű narratív irodalmi forma.

<sup>49</sup> RÁV AMRÁM BÁR RÁV SESNA a Szurai Főiskola (Babilónia) feje (gáon). (? – 875) A nevével fémjelzett imakönyvben meghatározta a köz- és ünnepnapok, valamint a sábatí istentiszteletek rendjét a barcelonai zsidóság számára. Ámrám gáon imakönyvében már szerepel a hággáda rendje.

<sup>50</sup> Peszáchim misnájának 10. fejezetéből ismerjük meg a széder este fogalmi rendszerét. Exodus 13.8. versére vezethető vissza az „elbeszélés” háláchikus eredete és narratívája: „Vehigádtá levinchá” ... azaz „...mondd el gyermekeidnek!” A Vehigádtá levinchá kifejezés egyértelmű utalás arra, hogy nemzedékről nemzedékre el kell mondani gyermekeinknek a kiszabadulás történetét.

ról, sőt elmenekülésről, alijáról van szó. Konkrét utalással, egyértelmű javaslat-tétellel. Felszólítás a Szentföldre történő kivándorlásra.

Igen érdekes, korunk egyik legnagyobb rabbinikus gondolkodójának és kommentátorának rabbi Adin Steinsaltznak héberül megjelent Haggáda kommentárja: „A gálutban élő zsidóságnak is olybá kell tekintenie magát, mint aki megmenekült Egyiptomból. A megmenekülésnek ugyanis nemcsak fizikai, hanem a szó szellemi értelmében is nagy jelentősége van.”<sup>51</sup>

4. *Hászál Szidur Peszách... .. Íme, bevégeztük a peszách emlékét.*

A 29. oldal ismételten a hággádából vett szószerinti idézet „*Hászál Szidur Peszách*” kezdetű pijut. Magyar fordítása: „*Íme, bevégeztük a peszách emlékét annak rendje szerint. Minden formája és törvénye szerint. Amint volt szerencsénk azt elrendezni úgy legyen szerencsénk azt teljesíteni. A Legszenőbb ki a mennyeekben lakol, emeld fel ismét Izrael nemzetségét, vezesd vissza Izraelt megváltva, vezesd vissza Cionba örömmel.*”

A költemény egyébként egy 11. századi Franciaországban élt pájtán, Jozsef Tov bár Smuel Elem alkotása.<sup>52</sup> Kétségtelen, hogy miért kerül be a HHH-ba egy 11. századi francia költő szava, hiszen költeményének végén egyértelmű az utalás: „*vezesd vissza Izraelt megváltva, vezesd vissza Cionba örömmel.*”<sup>53</sup>

5. *L'saná hábá biJerusalájim háBenujá...*

A hággádából vett idézetek sorában az utolsó oldalon található e gondolat kvintesszenciája: *L'saná hábá biJerusalájim háBenujá*. Magyarul: *a következő évben a felépített Jeruzsálemben*. A hagyományos szövegösszefüggésben a mondat végéhez illesztik a „*háBenujá*” azaz a „felépített” jelzőt.

A zsidó teológiai világtételekben ez a Messiás eljövetelebe vetett hit reménye.

## Irodalom

FRIEDMANN, Mira

1995 Háitur veHáijur bekKitvéi háJád háJehudim. In: *Máchánájim* 1995/10.

KOMOLY Ottó

1992 *Cionista életszemlélet*. Bethlen Téri Füzetek 2. száma. Felelős szerkesztő: Mikes Katalin. Kiadja a Bethlen Téri Oneg Sábát Klub, Budapest.

<sup>51</sup> Az idézet a Steinsaltz könyvben, a héber kötetben szerepel, azonban a kiadásban az oldalszámot nem jelzik. Az angol nyelvű kiadás címe: *The Passover Haggadah*. 1979-ben és 80-ban jelent meg Jeruzsálemben.

<sup>52</sup> Jozsef Tov bár Smuel Elem (980–1050) francia háláchista és pájtán.

<sup>53</sup> „Ez a rövid kis ének, akárcsak Vájchi Bácháci Háláljá a Sábát hágádoli muszáf imából való. Szerzője: Jozsef ben Sámuel Tov Elen (XI. század). A Tov Elen héber fordítása a francia Bon fils-nek. Ez volt ugyanis a családneve. Észak-Franciaországból Narbonne-ból származott és Limogesban tanított. A háláhikus irodalom nagytekintélyű gyűjtője és terjesztője volt. Kiváló liturgiai költő. Költeményei közül csak néhány maradt fenn. Egyike ezeknek a Sábát hágádoli „Eloché hárucho” kezdetű rész, amelyen Peszách ünnep törvényeit dolgozta fel arameus nyelven. Ennek a befejező része ez a kis egység, amely a 14. században került bele a német hággádákba.” In: OMZSA Haggáda, Budapest 1987, facsimile kiadás, p. 73.

NARKISS, Bezalel

- 1984 *Kitvéi Jád Ivrijim Mecujárim*, Jerusalem. Ivrit: Dáljá Sáhák. Áríchá: Dáljá Teszler. Szidur, Hádászá Uherihá: Mifálé Defusz KÉTER, Jerusálájim

NOVÁK Attila

- 1998 Cionizmus érett korban. In: *Múlt és Jövő* 1998/2–3. 89–106.  
2000 *Átmenetben – A cionista mozgalom négy éve Magyarországon (1945–49)*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

PIETSCH, Walter

- 1999 Chatam Szofertól Theodor Herzlig (Fordította: Kőszeghy Miklós). In: Walter Pietsch: *Reform és ortodoxia*. A magyar zsidóság belépése a modern világba. Múlt és Jövő, Budapest, 84–99.

PARNES, Stephan O. (ed.)

- 1998 *Art of Passover*. With essays by Bonni-Dara Michaels and Gabriel M. Goldstein. Distributed by Macmillan Publishing Company, New York.

DR. ROTH Emil

- 1941 *Az őrködés éjszakája, Peszáchi hággáda*. Roth Emil fordításával és magyarázataival. Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége, Budapest.

SCHEIBER Sándor

- Történelem és monda találkozása a Szefira-napok és Lág bá Omer jelentésében és szokásaiban. In: Schöner Alfréd (főszerk.): *Sávuot*. Tanulmánykötet. (facsimile kiadás) OR-ZSE, Budapest. 7–11.

- 1958 *THE KAUFMANN HAGGADAH. Facsimile Edition of MS 422 of the Kaufmann Collection in the Oriental Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Bp., 1958. (A kötethez tartozik egy angol nyelvű elemzés: *THE KAUFMANN HAGGADAH*, by Alexander Scheiber, Budapest, PUBLISHING HOUSE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCE, 1957.)

- 1985 *THE SARAJEVO HAGGADAH*. Copyright PROSVETA. This Book was designed by Ivan NINIC. Printed in Yugoslavia by LJUDSKA PRAVICA, Ljubjana. A facsimile kiadáshoz tartozik egy művészettörténeti analízis: Werber, Eugen: *The Sarajevo Haggadah*, Printed by: Ljudska Pravica, Ljubljana, 1985.

SCHÖNER, ALFRÉD

“EVEN THE SKY ABOVE HIS HEAD  
IS NOT FREE...”

Failed historical attempt in 1945-48 in Hungary, to alter the codified text of the *Haggadah* read at the Pesach seder

The subject of the article is an unusual lithographed publication – presumably circulated as samizdat – produced in the second half of the 1940s, probably in 1946. It is the Haggadah, the ancient Jewish text read by the members of the Jewish community in their homes or gatherings on the first two evenings of Pesach, the Jewish Passover.

Illustrated Haggadahs of the past 700 years bore the imprint of the age and circle in which they originated. The unique volume analysed here, published by the former Haoved Hakibbuci Dror Habonim B’Hungaria, is similar in this respect, it may have been an agitprop publication of the Zionist movement that was being reorganised after the war. The publication was planned in three parts but the research focused on the first section, the classical Haggadah texts as the ancient texts were combined with contemporary variants reflecting Zionist ideology.



## AZOJ VÍIN DER ÁLTER HÁJM

### A hátrahagyott otthon közösségi kereteinek rekonstruálása az elvándorolt magyarországi chászidoknál\*

A 20. század végén megnövekedett a városba költözés kultúraformáló, átalakító hatása iránti érdeklődés. Globalizált világunk egyre nagyobb mobilitást követel meg. Ez alatt földrajzi és társadalmi mobilitást egyaránt érthetünk. A fogyasztói tömegkultúra pedig egygyé formál és az elzártnak vélt helységekbe is behatol. Ez utóbbi szintén az átalakítás, változás egyik formája. A globális tendenciák, újszerű helyzetekre adott válaszok gyakran jelennek meg a változatlan-ként megélt múlt, óhaza vagy érintetlen, elzárt helyek kontrasztjaiként. A közösségi stratégiák és a közösségi emlékezet szükségszerű termékei ezek, amelyek a viszonyítás alapját jelölik ki, és a közösségi értékek rendszerét nyilváníthatják meg. Tanulmányunk egy olyan probléma-együttest vizsgál, amelynél a viszonyított és a viszonyítás alapjául szolgáló kulturális jelenség egyazon térben és időben jelenik meg. Az emigrációban élő magyar orthodoxia chászid közösségei úgy teremtették/teremtik újjá megszűnt, hátrahagyott életvilágukat, hogy azt a világvárosokban a közösségi életük keretévé tették/teszik. Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy miként válhat a vidéki vallásos élet a nagyváros mindennapjainak és ünnepeinek zsinórmértékévé.

A kelet-európai zsidó jámborságot Martin Buber „zsidó reneszánsza” óta gyakran illetik a „népi” jelzővel.<sup>1</sup> Bár e jelző több szempontból is vitatható, a mögötte meghúzódó rurális jelleg mégis a chászid csoportok életvilágának meghatározója volt. Igaz ez a Galíciából bevándorló kárpát-medencei chászid zsidóságra is, amely főleg Északkelet-Magyarország falvaiban élt.<sup>2</sup> A városokhoz és a fővároshoz való viszonyulásukat a vidéki háttér és az azzal fenntartott intenzív kapcsolat határozta meg.<sup>3</sup> A nyugat-európai vagy észak-amerikai kivándorlás egyet jelentett a közösség számára az adott tag elvesztésével. Annak tudatában, hogy életviteléből és környezete elvárásaiból eredően el fogja hagyni az orthodox zsidóságot, a hátramaradott család a gyász jelenként krijét snájdolt (ruháján bevágást tett).

A második világháborút követően viszont – részben az új társadalmi berendezkedés elől menekülve – tömeges kivándorlás vette kezdetét ezekre a terü-

\* A tanulmány Fényes Balázs nyugat-európai és észak-amerikai közösségekben szerzett tapasztalataira és a megelevenedő magyarországi zarándok gyakorlat jelenségeire támaszkodik. Így jellegében inkább a kulturális antropológiában használatos etnográfiahoz áll közelebb. A cikk a SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék OTKA pályázata (K68325) keretében végzett kutatások eredményeiből született.

<sup>1</sup> RECHTER 1996.

<sup>2</sup> HOFER 2009., FROJIMOVICS 2008.

<sup>3</sup> KÁRÁDY – PALÁSTI 1995.

letekre,<sup>4</sup> ami magával hozta a régi otthon változatlan újrateremtésének igényét. Ez egyúttal szükségyszerűség is volt egy olyan közösség esetében, amelyben a genealógiai emlékezet és a modern szekuláris tömegtársadalomtól való elkülönülés központi szerepet tölt be. A Magyarországról elvándorolt közösségek életében az „*úgy mint otthon*” (azoj ví in der álter hájm) elve folyamatos és különösebb indoklást nem igénylő hivatkozási alappá vált. A városantropológia az emigránsokat kutatva általános jelenséggént is megfogalmazza ezt. Az emigránsok általában a korábbi otthon rutinjainak és szokásainak megtartásával szigetszerű világot létrehozására törekednek, hasonló kultúrából származó társaik közösségét keresik.<sup>5</sup> A chászid csoportoknál mindenek ugyanakkor jól megragadható vallási kerete is van.<sup>6</sup> A mindennapok gyakorlatában ennek célja a korábbi életvilág változatlan újrateremtése volt. A kelet- és közép-európai rurális környezet ugyanakkor már csupán egy hátrahagyott, a háborúval, s az azt követő társadalmi berendezkedéssel megszűnt világ lett.

Az újjászerveződő közösségek először nyugat-európai nagyvárosokban telepedtek le, majd tovább vándoroltak Észak-Amerika világvárosaiba. Csupán kevesek hoztak létre olyan különálló települést, mint a kanadai Tosh, amely a korábbi Nyírtass falu kétszeres lélekszámára növekedett, vagy a szatmári „jesiva-falu” Kiryas Yoel.<sup>7</sup> Az egyes közösségek fontos kereskedelmi és kulturális központok egy-egy negyedében, más orthodox vagy chászid közösségek szomszédságában telepedtek le.<sup>8</sup>

A világvárosok gyökeresen más életformával szembesítették az újrászerveződő közösségeket. Ezt kénytelenek voltak beépíteni a korábbi minták szerint rekonstruálódó életvilágokba. Írásunkban ezekre a rutinokra és közösségi keretekre térünk ki: az oktatás, a technika, a nyelvhasználat, a média, az öltözködés, az étkezés és a tárgyi környezet vonatkozásában. A magyar néprajzi és kulturális antropológiai kutatásban ismert példákhoz – főleg az amerikai magyarok leszármazottaihoz – viszonyítva,<sup>9</sup> esetünkben nem csupán egy-egy generációt érintő, kiemelt alkalmakhoz és közösségi térhez kötődő identifikációs jelenségről van szó, hanem a közösségi élet egészének olyan újrateremtéséről, amely implicit módon az új körülményekhez igazodva, explicit módon viszont attól elhatárolódva építi fel a kényszerűen hátrahagyott régi világot.

A Kárpát-medencében a Habsburg Birodalom keretében és a trianoni békeszerződéssel létrejött utódállamokban egyaránt kiterjedt Talmud-iskola-hálózat gondoskodott az újabb nemzedékek képzéséről, amelyek pozsonyi vagy galíciai oktatási modelleket követtek.<sup>10</sup> Ezt erősítették főként a két világháború között kiteljesedő ifjúsági egyletek. A Talmud-iskola és az intézményesített vallási nevelés az alapfokú chédereket követően azonban csak a fiúkra terjedt ki. A lányok

<sup>4</sup> Vö. RUBIN 1997., BACSKAI 2003.

<sup>5</sup> HANNERZ 2004.

<sup>6</sup> FÉNYES – GLESZER 2009.

<sup>7</sup> BOYARIN – BOYARIN 2002., Lásd továbbá Tosh kisváros chászidjairól William Shaffir szociológus által készített kutatói honlapot: <http://www.kiryastash.ca/index.shtml>

<sup>8</sup> Lásd RUBIN 1997., HEILMAN 2000.

<sup>9</sup> HUSEBY-DARVAS 1996., BALOGH 2010.

<sup>10</sup> MOSKOVITS 1999.

vallási nevelése a családban, az édesanya mellett zajlott. Bár a családi nevelés problémáival foglalkozva felvetődött az orthodox szervezeten belül is a rabbinek és rabbik leányainak vezetésével szerveződő orthodox leányegyletek kérdése,<sup>11</sup> és a Bész Jákajv leányiskolák osztrák példái is publicitást nyertek az orthodox sajtóban, a leánynevelés mégis hagyományos keretek között zajlott. Az újjászerveződő közösségek létrehozták saját Talmud-iskoláikat,<sup>12</sup> ugyanakkor az élet-körülmények változásából eredően számos hagyományos gyakorlat már nem volt családi keretek között továbbadható. A lánynevelést intézményesített keretek közé mentették át. A chászid csoportoknak az USA iskolái nem feleltek meg. Ennek oka az általuk közvetített modern kultúrában fellelni vélt „kísértés” veszélyében ragadható meg. Az új helyzetre és az állam elvárásaira adott válaszként saját leányiskolákat hoztak létre az olyan jelentős magyarországi és kelet-európai közösségek, mint szatmár, belz, bobov vagy vizsnyic. Az új intézmények keretei között maga a szellemiség nem változott meg, de a gyakorlat igen: a rurális helyett egy urbánus intézményrendszer teremtdött újjá. A magyarországi vallási néprajzban az elvándorolt orthodox közösségek a magyar nyelviség őrzőiként jelentek meg.<sup>13</sup> Egy adott időmetszetet vizsgálva ezek a kutatások helytálló megállapításokhoz jutottak, a változásvizsgálat viszont – az „úgy mint otthon” elve mögött is – nyelvi folyamatokat mutat fel. Az angol közegben a nyelvi asszimilációt a kötelező elemi iskolai oktatás indította el. A fiúk 12 éves korukig, a lányok pedig ennél is tovább világi tárgyakat tanulnak angol tannyelvű órákon. A magyar nyelv így elsősorban az elvándorló nemzedék nyelveként élt tovább, az unokák nemzedéke pedig a nagyszülőktől sajátíthatott el alapfokú – főként tájnyelvi – nyelvtudást. A közösségeken belül a nők körében viszont az anyanyelvi jiddisnek is kialakult egy új formája, az angol-jiddis: „*plain yiddish*”.

A hagyománynak John Thompson szerint – ahogyan azt Avi Sagi is kiemeli – hermeneutikai, normatív, legitimitást teremtő és identifikáló aspektusa van. Hermeneutikai vonatkozásai megteremtik a hagyományos társadalom világnézetét, nemzedékről nemzedékre átörökítve a világhoz való viszonyulás módját. Normatív aspektusát tekintve szabályozzák a jelen és a jövő normáinak együttesét. A hagyomány meghatározza a legitim autoritást is. A hagyomány éthosza, mítoszai és normái pedig az egyéni és a közösségi identitás körvonalait rajzolják meg.<sup>14</sup> A hagyomány ugyanakkor – ahogyan arra Sagi rámutat – nem egy merev kulturális jelenség: annak a kontextusnak a függvénye, amiben megjelenik.<sup>15</sup> A hagyományosként felfogott egykori vidéki világot újrateremtő közösségek a 20. század második felének mindennapi életbe behatoló technikai újítások, illetve az ezredforduló fogyasztói kultúrájának multimédiás kínálata esetében számos olyan új jelenséggel találták magukat szembe, amelyek előképek híján voltak, és a hagyomány viszonyrendszerében elhelyezésre szorultak: kategorizálni kellett őket. A fénykép és a képeslap a 19. század végének chászid vallásosságába is

<sup>11</sup> GLESZER 2010a.

<sup>12</sup> DOMÁN 1990.

<sup>13</sup> DOMÁN 2000.

<sup>14</sup> Idézi SAGI 2008. 6.

<sup>15</sup> SAGI 2008. 175.

beépült. Zarándokhelyek cádik-képei őrző-védő funkcióval ruházódhattak fel, a cádikokhoz írott kéréscédulákat táviratként is feladhatták, a fontosabb chászid zarándoklatokra különvonatok és –buszok indulhattak.<sup>16</sup> Az elmúlt évtizedek technikai lehetőségei és kultúraalakító világvárosai ugyanakkor a lehetséges eszközök és kulturális gyakorlatok sokaságát kínálták fel a közösségek tagjai számára, elsősorban individualitásukban célozva meg őket. Ilyen eszköz lett például a fényképezőgép, kamera, diktafon, amelyet a közösségek idősebb és ifjabb tagjai is használni kezdtek. A használat célja elsősorban a közösségi vagy a családi vallási esemény megörökítése volt, esetenként pedig a közösségi élet hagyományos elemeinek rögzítése. A modern technika eszközei – mint például az időzítővel ellátott szombati villanykapcsolók – a vallástörvény megtartásának elősegítését is szolgálhatják a városi életmód igényeihez igazodva. Ezek ugyanis a szombati tűzgyújtás tilalmából eredő elektromos eszközhasználat tilalmát hidalják át egy olyan környezetben, ahol már a keresztény szomszédok segítségének igénybe vétele nem képezi a mindennapi gyakorlat részét.

A fényképezőgépek, hangfelvevők és videokamerák esetében a vallási vezetők: rebbék, rabbik fotózása, előadásai, Tóra-magyarázataik rögzítése, és ezek használata azonban egyúttal vallástörvényi kérdés is volt. Azon túl, hogy egyértelművé kellett tenni, hogy az elektromos berendezések használata milyen szituációkban nem sérti a tűzgyújtás vagy a munkavégzés/ új dolgok létrehozatalának tilalmát, használatuk a képi ábrázolás kérdését is érintette. Az esküvői felvételek, családi képek modern technikai eszközökkel való rögzítése és visszanezése pedig a nemek közötti elkülönülés, illetve a családi és a közösségi élet határait tette viszonylagossá, és elsősorban valláserkölcsi kérdéseket vetett fel. Például a násznép ünneplő asszonyairól készült felvételeket megnézhetik-e utólag a férfiak.

A technikai eszközök másik csoportja a külvilág modelljeit és tendenciáit mutatja el az újrateremtett világ keretei közé. A média, a televízió készülékek, mobiltelefonok és a számítógépek révén hathatnának a családi életre. Ezért közösségi elvárás, hogy a hárédi<sup>17</sup> háztartásokból hiányozzék a TV, egyes közösségi iskolák pedig a – csupán telefonálásra alkalmas – „kóser” mobiltelefont követelik meg a tanulóiktól. A világhálóval a közösség tagja otthonában egyénként kerülne kapcsolatba. A közösségi valláserkölcsi normákat sértő tartalmak és a közösség normarendszerétől eltérő viselkedésformák egyaránt feltűnhetnek ennek során. A számítógép-használat és az internetkapcsolat így elsősorban a család megélhe-

<sup>16</sup> GLESLER 2010b., GLESLER 2010a.

<sup>17</sup> Áhitatos, istenfélő – *Jesajá* 66:5 verséből ered: „Halljátok az Örökkévaló Igéjét, ti ki remegtek az igéjére! / Simu dvár Hasem haCharedim el dváru.” A fogalom héber nyelvhasználatban terjedt el a 20. század második felében, s nem terjedt túl ezen. Simeon D. Baumel meghatározásában azoknak a zsidóknak a jelölésére szolgál, akiknek az életvitele, világnézete, éthosza és hite túllép azon, amit az emberek többsége „orthodoxként” ismer. Baumel az angol nyelvterület ultra-orthodox fogalmával azonosítja, bár több csoportkultúra, irányzat és mozgalom gyűjtőfogalmaként kezeli. BAUMEL 2003: 154–155. (Az ultra-orthodox fogalom ugyanakkor politikai és világnézeti jelentésrétegektől terhelt külső meghatározás.) A fenti értelmezéstől függetlenül a hárédi önmeghatározást angolszász szóhasználatban gyakran megfeleltetik a modern-orthodox jelzőnek. Ellentétének a hiloni, azaz világi, szekuláris tekintendő.

tését biztosító üzleti tevékenységekhez kapcsolódik. A családfő a munkahelyén használja, vagy ha otthonról köti az üzleteit, úgy a pincében, a családtól elzártan kap helyet. A média a vallási szempontok szerint szerkesztett kóser sajtó és hírportálok formájában a közösségi reprezentációt és az újraalkotott világ megerősítését is szolgálhatja. A szatmári közösség kettészakadt tábora például Der Yid és Der Blatt címen tart fenn lapot, a munkácsi és más közösségek hírei a helyi érdekeltségű témákkal foglalkozó hárédi kerületi lapokban jelennek meg.<sup>18</sup> A makói elszármazottak között is akadnak az „orthodox médiában” tevékenykedő személyek: például a makói Rubinstein Lájbis fia, Hershy Rubinstein, aki már az 50. makói világtalálkozón 1994-ben is fotózott és videózott, ma sajtófotó szolgáltatást üzemeltet. Képei a VosISNEIS The Voice of the Orthodox Jewish Community nevet viselő portálon jelennek meg.<sup>19</sup> Emellett a fiatalabb nemzedék egyes tagjai rebbe-videók feltöltése okán kapcsolatba kerülhetnek olyan kedvelt megosztó portálokkal mint a YouTube és internetes közösségi oldalakkal mint a Facebook.

A YouTube-tól a Rebbe Clips-ig számos videó-megosztó felületen feltűnnek például a munkácsi rebbe hívei által jobb vagy rosszabb technikai felszereltséggel készített felvételek. Ezek a rövid összeállítások vagy vágatlan videók a rebbe és családja köré szerveződő közösségi vallási élet tipizált eseményeit mutatják be. Tóra-avatásokat, a jesiva és a nyári ifjúsági tábor rendezvényeit, a liturgikus év ünnepeinek rögzíthető eseményeit, a rebbe köré gyűlő s a vallási parancsolatok végzését (el)tanuló gyerekek sokaságát, a rebbe találkozását és a rebbe-dinasztiák között szövődő rokoni kapcsolatokat.<sup>20</sup> A hátrahagyott óhaza sírlátogatásai, a temetői imádság, a helyi hatóságok eljáróival való kapcsolatfelvétel, a munkácsi szombatbúcsúztatás, vagy bár-micva-ünnepség csupán egyik szegmense ennek, a vallási és a populáris kultúra összefonódásával létrejött önmegjelenítésnek.<sup>21</sup> A technikai eszközöket azonban már a korábbi évtizedek szocializációjának szolgálatába is állíthatták például színes jiddis mesekönyvek és

<sup>18</sup> Lásd: The Voice of Lakewood <http://www.thevoiceoflakewood.com/3disissue/022511/index.html>

<sup>19</sup> Vos Iz Neias The Voice of the Orthodox Jewish Community nevet viselő portál <http://www.vosizneias.com>, (Letöltés dátuma: 2010. 06. 28.) Bacsikai Sándor szíves közlése.

<sup>20</sup> A teljesség igénye nélkül lásd a munkácsi rebbe liturgikus év ünnepeinek és családi életfordulós eseményeinek rítusairól készült YouTube videókat a Rebbe Clips oldalán Munkatch Wedding Elul 5771 Sunday, September 18, 2011 Posted by Rabbi at 12:16 AM; Munkatch Bar Mitzvah - Cheshvan 5772 Sunday, November 13, 2011 Posted by Rabbi at 9:53 AM; Pesach 5772 With Munkatch Rebbe Sunday, April 22, 2012 Posted by Rabbi at 11:48 PM; Megilah Reading Purim 5772 With Munkatch Rebbe Tuesday, March 13, 2012 Posted by Rabbi at 12:37 AM; Tu BiShevat 5772 In Munkatch Sunday, February 12, 2012 Posted by Rabbi at 10:19 AM; Chanuka Children's Gathering 5772 With Munkatch Rebbe Wednesday, December 28, 2011 Posted by Rabbi at 10:00 AM; Chanukah 5772 With Munkatch Rebbe Friday, December 23, 2011 Posted by Rabbi at 9:11 AM; Sukkos 5772 With Munkatch Rebbe Friday, October 28, 2011 Posted by Rabbi at 3:01 AM; Munkatch Rebbe Hatoras Nedorim Erev Rosh Hashana 5772 Tuesday, October 4, 2011 Posted by Rabbi at 3:10 PM <http://www.rebbeclips.com/search/label/munkatch>

<sup>21</sup> A teljesség igénye nélkül lásd Munkatch Rebbe's Historic Trip to Munkatch – yachtzel töltötte fel ezen a napon: 2011.11.14. <http://www.youtube.com/watch?v=TEJ3uMIGN3E>; Havdulah in munkachevo by the Munkatch rebbe munkachevo töltötte fel ezen a napon: 2011.11.12. <http://www.youtube.com/watch?v=7mYEJkeCZmE>; Munkatch Rebbe Trip to Hungary Cheshvan 5772 Thursday, November 10, 2011 Posted by Rabbi at 10:01 AM <http://www.rebbeclips.com/search/label/munkatch>

mesekazetták formájában, amelyeken keresztül chászid történetek által fogalmaztak meg vallásos viselkedésmintákat a felnövekvő nemzedék számára.<sup>22</sup>

Az öltözködés szintén fontos közösségalkító tényező. A viselet identifikációs szerepet tölt be, szimbolikus tartalmakat hordoz. A hagyományos viselet fennmaradó darabjai vagy a nagyszülők vidéki viseletének kimerevedése szintén megfigyelhető. A köznyelvben gyakran csupán kaftánként ismert viseleti darab, a bekicse a korábbi mintákat követve a férfi viselet fontos eleme. A modern szabászati megoldásokat sem nélkülöző forma ugyanakkor a globalizált tömegtermelés jegyeit mutatja: hárédi áruházakban kapható, a használó közösségtől távol, többek között Magyarországon gyártják, a modern hárédi sajtó pedig kitermeli a „hagyomány” reklámját is. A New York-i szatmári lapok férfiruha-hirdetési például a 19–20. századi modern zsidó nosztalgia vizuális elemeit használják fel a termék és az idealizált galíciai életvilág közötti kapcsolat megjelenítésére. A gyerekek és a nők öltözködési kultúrája viszont nyitottabb a konzervatív keretek között megvalósuló újítások előtt. A modern divat egyes darabjait a családanyák emelik be ruhatáraikba.

Az emigráns létet legkevésbé az egykori tárgyi környezet átmentése jellemzi. A vészorszak és a menekülés/ kivándorlás során a lakás tárgyi környezete: a régi családi fotók, használati és reprezentációs tárgyak többnyire megsemmisültek. A mai újrateremtett otthonok világát vitatható művészi értékű – historizáló – tájképek olajnyomatai, rabbik portréi és keretezett szentírási idézetek díszítik. A vallási elvárásokhoz igazított fogyasztói kultúra ugyanakkor a korábbi környezet továbbéltetéséhez is hozzájárul: a 19. századi historizáló, többnyire stilizált klasszicista jegyeket magukon viselő szekrények, ágyak és egyéb lakberendezési tárgyak idézik a kelet- és közép-európai idealizált világot. A budapesti kóser szállodákban és esetenként nagyobb zarándoklatokon megfigyelhető volt, hogy elvándorolt családok viseletbe öltözött székely textilárus asszonyoknál szereztek be „szombati terítőiket”. A magyarországi vásárlók által dísz tárgyként használt darabok jelen esetben áttetsző műanyag terítővel lefedve az ünnepi teríték részét képezték.

Az emigráns lét legtöbbször az étkezési kultúra látványos eltérései által teremti meg az otthonosság érzetét. Esetünkben ezzel szorosan összefonódik a vallástörvény előírásainak megfelelő étkezési kultúra.<sup>23</sup> A galíciai és vidéki zsidó hagyományos ételek mellett azonban megjelennek a tartós élelmiszerek és a globalizált világ gyorsétterminek kóser módon elkészített egzotikus kínálatai is. Az orthodox kóser tartós élelmiszerek a két világháború közötti magyar orthodoxiában is feltűntek, és alkalmi használatukkal a vallástörvény szerint élők földrajzi mobilitását voltak hivatottak megkönnyíteni. Ma az európai zarándoklatok során szintén gyakran alkalmazzák őket. Az életkörülményekből, a tömbházak városi világából eredően az ételek elkészítésének körülményei is megváltoztak, ami az átadható tudás körét és csatornáit rajzolta újra. Amíg vidéken a háztájon vagy a faluban nevelkedett baromfit vitték a rituális metszőhöz, majd

<sup>22</sup> Pl. Die erzélungen fin cádikim – Der kleiner zájde. Szifriját máhánim. é.n.

<sup>23</sup> RÉKAI 1997.

a húst a háziasszony bontotta és szóta ki, az újraalkotott közösségek fiatal nemzedékei kóser módon előkészített húst vásárolnak. Így az elvándorló generáció női vallási tudásának egy része a mindennapi gyakorlatból kiszorulva a leányok intézményi képzésének területére helyeződik át, inkább az elméleti tudás, mintsem a mindennapi gyakorlat szerves részeként.

\*

A hivatkozássá tett, hátrahagyott otthon újratерemtését nem tekintjük „hagyományalkotásnak”. A közösség törekvése ugyanis arra irányul, hogy vallási életében a korábbi formákat továbbvigye és átadja a generációk láncolatában. A folytonosság elve a rítusok, a meghatározó életvezetési modellek és az emlékezetes múlt szintjén jelenik meg. A gyorsan változó technika eszközei és lehetőségei ezeknek rendelődnek alá, ezek mentén kerülnek besorolásra és felhasználásra. Egy hagyományos, kényszerűen hátrahagyott – és időközben gyökeresen megváltozott világ – a globális tömeg- és technikai társadalom eszközeinek szelektív használatával kerül rögzítésre, újraalkotásra és megőrzésre a hagyomány láncolatának és a genealógiai emlékezetnek rendelődve alá.

## Irodalom

BACSKAI Sándor

2003 A második nap. *Múlt és Jövő* 2003/ 3.

([http://www.multesjovo.hu/hu/content\\_one.asp?ID=32&PrintedID=3](http://www.multesjovo.hu/hu/content_one.asp?ID=32&PrintedID=3))

[Letöltés ideje: 2007. ápr. 12.]

BALOGH Balázs

2010 Az amerikai magyarok óhazaképe. In: BALI János – BÁTI Anikó – Kiss Réka (szerk.) *INDE AURUM – INDE VINUM – INDE SALUTEM. Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézete, 429–437.

BAUMEL, Simeon D.

2003 Weekly Torah Portions, Languages, and Culture Among Israeli Haredim. *Jewish Social Studies*, Vol. 10, No. 2 153–178.

BOYARIN, Jonathan – BOYARIN, Daniel

2002 *Power of Diaspora Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London.

DOMÁN István

1990 A magyarországi jesivák. In: KRÍZA Ildikó (szerk.) *A hagyomány kötelékében*. Budapest: Akadémiai, 203–216.

2000 A magyarországi talmudiskolák tanítási és nevelési módszerei. In: BALÁZS Géza – CSOMA Zsigmond – JUNG Károly – NAGY Ilona – VEREBÉLYI Kincső (szerk.) *Folklorisztika 2000-ben*. Folklor – irodalom – szemiotika,

- Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára. II. kötet Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 702–710.
- FÉNYES Balázs – GLESZER Norbert
- 2009 Igazak érintése A szent, a tiszta és a tisztátalan fogalma Magyarországon a cádikok iránti tisztelet megnyilvánulásaiban. In: Barna Gábor (szerk.) *Érzékek és vallás* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 22. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2009. 67–82.
- FROJIMOVICS Kinga
- 2008 *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950.* Budapest: Balassi Kiadó.
- GLESZER Norbert
- 2010a Tórájának fele... A rabbiné és a zsidó nő imagológiája a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban a 19. század végén és 20. század elején. In: Filkó Veronika – Kőhalmy Nóra – Smid Bernadett (szerk.) *Voigtloristica Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére. Folcloristica 11.* Budapest: ELTE–BTK Folklore Tanszék, 281–300.
- 2010b Üzenetek e világból A kvitli elhelyezésének ritualizálása a magyarországi cádik-síroknál. In: BARNÁ GÁBOR – GYÖNGYÖSSY Orsolya (szerk.) *Ritus és ünnep – Rite and Feast.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 25. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 216–239.
- HANNERZ, Ulf
- 2004 A kozmopoliták és a helyiek a világkultúrában. In: Biczó Gábor szerk.: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig.* – Debrecen: Csokonai Kiadó, 178–191.
- HEILMAN, Samuel
- 2000 *Defenders of the Faith. Inside Ultra-Orthodox Jewry.* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.
- HOFER Tamás
- 2009 Magyarország a Kronprinzenwerkben, *Néprajzi Értésítő* XCI., 109–132.
- HUSEBY-DARVAS, Éva V[eronika]
- 1996 A „szerdai magyarok” és a csigatészta készítése Délkelet-Michiganben, *Néprajzi látóhatár* 5. 1996. 3–4., 47–52.
- KARÁDY Viktor – PALÁSTI Mónika
- 1995 Ecsetvonások a budapesti orthodoxiáról. *Budapesti Negyed* 8. 1. 57–72.
- MOSKOVITS, Cvi
- 1999 *Jesivák Magyarországon* Adalékok a zsidó hitközségek 1944. áprilisi összeírásának történeti értékeléséhez. MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest.
- RECHTER, David
- 1996 „Bubermania” The Jewish Youth Movement in Vienna, 1917–1919. In: *Modern Judaism* 16.1. 25–45.
- RÉKAI Miklós
- 1997 *A munkácsi zsidók „terített asztala”.* Néprajzi tanulmány. Budapest: Osiris Kiadó.



RUBIN, Israel

- 1997 *Satmar*. Two Generations of an Urban Island. (2nd ed.) Peter Lang, New York – Washington, D.C. – Baltimore – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Vienna – Paris.

SAGI, Avi

- 2008 *Tradition vs. Traditionalism*. Contemporary Perspectives in Jewish Thought. Value Inquiry Book Series – VIBS Vol. 197. Translated from Hebrew by Batya Stein. Amsterdam: New York: Rodopi.

FÉNYES, BALÁZS – GLÄSSER, NORBERT

## AZOJ VÍIN DER ÁLTER HÁJM (AS IT WAS IN THE OLD COUNTRY)

Reconstruction of the communal frames of the old home  
among Hassidim who emigrated from Hungary

The Hasidic communities of Hungarian Orthodox Jews living in emigration have recreated the world they left behind – that has since disappeared – by making it the frame of their communal life in big cities elsewhere in the world. The study examines how religious life in a small country town could become the yardstick for their everyday lives and feast days in a big city environment. Among the Hasidic Jews of North-eastern Hungary and Galicia, emigration to Western Europe or North America meant loss of the individual member for the community. In the knowledge that under the pressure of his lifestyle and the expectations of the environment he would abandon Orthodox Jewishness, the family left behind mourned the emigrant as though he were dead. However, following the Second World War mass migration began to Western Europe and North America – in part to escape the new social system – bringing with it the demand to recreate the old home in unchanged form in the new environment. The principle of “as it was in the old country” (azoj ví in der álder hájm) became a continuous point of reference that required no particular justification in the life of communities that emigrated from Hungary. The big cities brought the communities formerly from small country towns, now in the process of reorganisation, face to face with a radically different way of life. They were obliged to incorporate the new way of life – although with restrictions – into the life-worlds they were reconstructing according to the earlier patterns. The article examines this reconstruction in the areas of education, technology, language use, media, dress, diet and the material environment.

## A „DÁMÁK” ÉS A „KIBBUCNŐK” Egy zsinagógai közösség női rétegének változó arca

A magyarországi zsidó nő kutatás ugyan még ma sem egy jól bejáratott terület, de már vannak kiváló feminista kutatásaink. Elsősorban Pető Andrea kortárs történész nő munkáit ajánlanám az érdeklődők figyelmébe, aki a nők közéleti státuszával és szerepével foglalkozik.<sup>1</sup> A nők a vallásban való specifikus jelenlétének kutatása ugyanakkor jóformán egy terra incognita. Jelen tanulmány éppen ezt a területet tematizálja.

Leírásom a női életpaszta latból indul, és mint olyan az induktív reflexió eredménye, amely a kulturális antropológia és az etnológia sajátos módszere. A női problematika általában negatívan jelenik meg a szakirodalomban, hiszen a témával kapcsolatos tanulmányok a nők marginális, illetve háttérítársadalmi jelenlétéről számolnak be. Jelen leírásban sem kerülhetem el a negatív élményeket, de ezen túl igyekszem bemutatni a vallási események női résztvevőjét, ahogy a vallás elidegenedett struktúrait ismét emberivé teszi. Ha figyelembe vesszük az emancipáció azon definícióját, mely szerint az emancipáció az emberek boldogságát szolgálja, akkor azt is mondhatjuk, hogy a nők vallási jelenléte emancipáló (felszabadító, az önállóságot és tudatosságot szorgalmazó) hatással van erre a kultúraterületre.<sup>2</sup> A magyar nyelvi struktúrák, de főleg a tudományos nyelvi szokások azonban a nő kutatást inkább megnehezítik, mint elősegítik. A magyar nyelv eszközeivel ugyanis nehéz kifejezni a nemiséget, a tudományos (mint általában minden szakmai) nyelv pedig elsősorban a hímnemű szókincsre támaszkodik.<sup>3</sup>

Leírásom közelebbi tárgya, vagy, pontosabban mondva, annak reflektált alanya, a zsinagógai közösség női rétege: a női zsinagóga, amelynek héber megfelelője *Ezrat ha-Nashim*, vagy *Makom rina utfila*.<sup>4</sup> A magyarországi zsinagógai közösség már önmagában is egy szubkultúra, amelynek leírása egy sajátos ismeretkomplexumot igényel. Ezek közé sorolható a tórai szövegek olvasásának tudása, a halacha- és liturgia ismeret, a kántorművészet ismerete és a vallásszociológiai tudás, az egyéni zsinagógai tapasztalat (a személyi jelenlét a közösségben) és a speciális készségkészlet (többek között a nyelvtudás, a zenei hallás és a ritmikai érzék, a szövegelemző olvasáskészség és a szociális érzékenység). Ez a

<sup>1</sup> Például az 1998-ban megjelent *Nőhistóriák a politizáló magyar nők történetéből*, illetve a 2003. évi *Napasszonyok és holdkisasszonyok. A politizálás alaklana*.

<sup>2</sup> Kiss 2008. 82

<sup>3</sup> Megjegyzendő, hogy a férfiszervezők, előadók, szónokok stb. kerülnek a nemiséget kifejező „nő” szót és helyettesítik az „hölgy” szót használják, amely egy megszólítási forma. Ez a nyelvi prudencia jellemző a zsidó szerzőkre. Például Deutsch 2010. 75–80. A megjelölt részben a varroda női dolgozóiról van szó, akiket a szerző – merő udvariasságból, természetesen – hölgyeknek titulált, miközben az egyetlen hímnemű alkalmazottat férfinak, nem pedig úrnak, nevezte!

<sup>4</sup> KOREN-LOEB 2007. 7

szubkultúra-vizsgálat esetében tovább szűkül a „női padosorokra”, vagyis egyéb specifikus követelményekkel egészül ki, amelyek között a feminista induktív reflexió és a női beszédforma az első helyen áll. Eddig a női zsinagóga önálló kultúráját Magyarországon nem kutatták, mivel a pozitivista történelemtudomány számára a zsinagóga női karaktere nem képez releváns kognitív (azaz mérhető) értéket.<sup>5</sup>

A női zsinagóga fogalma a történetírásban nem ismeretlen. Magyarországon (tudtommal Debrecen környékén) is voltak a nők számára elkülönített termek, amelyek a férfiak imatermeivel elvileg nem is érintkeztek. A pesti zsidó közösségi jegyzőkönyv<sup>6</sup> 49. oldalán is találkozunk ezzel az elnevezéssel. A női zsinagógában a nők elvileg ugyanúgy imádkoztak, sőt – legalábbis Purimkor<sup>7</sup> – külön felolvasót is kellett küldeni a női részlegbe, hogy a nők – mint a Tóra népének része – részesüljenek a T'nach tanításából. A valóságban a női zsinagóga csak egy alárendelt részleg volt, ahol a nők szemlélhették a férfiak istentiszteletét, és megvárhatták férjüket, amíg befejezi a vallásos teendőit. Az istentisztelet eseménye már azért is távol állt a nőktől, mert a rabbik ugyan ösztönözték őket az imádkozásra, de nem a nyilvánosság előtt és csak a nemzeti nyelveken.<sup>8</sup> Ezért a legtöbb zsidó nő nem értette a héberül elhangzó imádságok szövegét, amelyeket a férfiak elit világának nyelvi termékének tekintettek.<sup>9</sup>

Paulina Bebe, első francia rabbinő szerint a monoteizmus kialakulása és a férfiuralomra épülő polgári társadalom létrehozása idején a nők vallási életből és papságból való kizárásával együtt eltűntek a nőies szimbólumok az Istenről való beszédből is: „Die Wahl eines Gottes mit männlichen Eigenschaften konnte die Marginalisierung und Unterdrückung der Frauen gerechtfertigen und helfen, die entsprechende Gesellschaftsstruktur zu stabilisieren. Vielleicht war dies ja eine notwendige Übergangsphase in der Entwicklung des Monotheismus.”<sup>10</sup>

Jelen tanulmányban egy modern korban épült neológ zsinagógáról van szó, amelyben a nők és a férfiak külön-külön padokban ülnek ugyan, de egy légtérben együtt imádkoznak. Így a nők zsinagógai jelenlétét már le sem lehet tagadni. Ámbár a legtöbb nő – a pesti és a vidéki ortodox szokásoktól eltérően – Budán csak pénteken jött/jön a zsinagógába a Kábbálat sábat (Szombat fogadásának)

<sup>5</sup> A nők jelenlétét a zsinagógában más kutatónők tanulmányozták ugyan, de nem kultúratudományi módszerekkel. Tzvia Koren-Loeb egy Gender-kutatást szentelt ennek témának, amit történész-ként dolgozott fel. KOREN-LOEB 2007. 1–22.

<sup>6</sup> A budapesti Zsidó Levéltárban két jegyzőkönyv található: az egyik német nyelven készült és az 1828–1833. évi időszakot öleli fel. A másik jiddis nyelvű, ezt csak 1832. szeptemberig vezették.

<sup>7</sup> Ekkor ugyanis a nők kötelesek a T'nach részét képező Eszter-tekercsből olvasni.

<sup>8</sup> PASS FREIDENREICH 2002. 403.

<sup>9</sup> A mai női zsinagógában személyesen tapasztaltam, hogy a liturgiai folyamatot követni tudó idősebb nők nem „mondanak” minden imádságot, hanem a férfiaknál valamivel később kapcsolódnak be az imába, miután szót váltottak az újonnan érkezőkkel. Hiszen a liturgia kezdetén a férfiak a talit (talisz), illetve tfillin felvételével foglalkoznak, amely vallási szimbólumok még a liberális magyarországi zsinagógában is kizárólag a férfiak reszortja.

<sup>10</sup> BEBE 2004. 203

istentiszteletére, amely a modern korban a zsidó vallászetnikai kultúra jellegzetes eseményévé vált.<sup>11</sup>

A zsinagógai esemény az összefonódások valódi metszőpontja. A női réteg az, amely képes egyesíteni és kiegyenlíteni az egyéni vonásokat valamivé, amit mai nyelven „trendnek” hívnak. Ez egyfajta megjelenési norma, amelyet a nők (és egyes szakmabeli férfiak) divatnak neveznek, és amely valójában maga a „politizmosz” (a civilizáció, a kultúra). Ennek két jellemzőjét választottam vizsgálati kritériumnak: a női öltözetet (ezen belül a zsinagógára jellemző fejfedőt) és a beszédet. Az utóbbinál a jiddis, illetve az ivrit és a magyar nyelv használatát valamint a nyelvi tudásszintet írom le.

A dolgozatom címében látható idézőjelek egy indirekt személyi leírásra utalnak. És valóban: a dolgozat magvát néhány interjú alapján készített leírás képezi, amelynek helyszíne egy budai zsinagógai közösség. Az interjú mindkét szereplője – a kérdező és a kérdezett is – nő volt, ami ugyancsak egy lényeges szempontnak mondható. A kérdések is a női kompetenciához tartoztak, hiszen az öltözködés és a magatartás témája a nők többségét nem hozza zavarba. A kérdező lehetővé tette, hogy a megkérdezett nők hosszabb, összefüggő szövegekben válaszoljanak, ami jellemző a női beszédre. Egy szóval: a leírást egy szimpatikus, ösztönző, nőbarát interjúkészítés előzte meg.<sup>12</sup>

Az interjú alanyai elsősorban a második világháború előtt született zsidó nők voltak, akik különböző magyar társadalmi rétegekből és földrajzi pontokról származtak. Mivel rajtuk kívül – úgynevezett kontroll alanyként – a mai zsinagóga női tagját is megszólítottam, elmondhatom, hogy az interjúalanyok valóban nagyon különböztek egymástól. Közös vonásuk, hogy egyazon zsinagógai közösséghez tartoztak/tartoznak: más-más időben, de akár ugyanabban a pad-sorban is ülhettek.

A zsinagóga a zsidó férfi vallászetnikai hagyomány alapján nem egy specifikus női szituáció. A nők zsinagógai státusza egészen különleges: ők ugyanis a valódi emberek, a nép valódi képviselői. A férfiak ezzel szemben egy összefoglaló (minjen) elnevezés alatt gyűlnek össze, és elsősorban egy csoportos szerepük van a zsinagógában. Nem csoda tehát, hogy a nők zsinagógai viselkedése is egyéni-emberi, és ez így hat másokra is.<sup>13</sup>

Dr. Schöner Alfréd főrabbi, a budai Frankel (ezelőtt: Újlaki) zsinagóga egykori rabbija, a budapesti Rabbiképző-Zsidó Egyetem jelenlegi rektora arra emlékezett, hogy a zsinagóga női padosaiban „dámák” ültek – ez volt a feltűnő vonás, amely különböztette a budai körzetet az egyszerűbben öltözött pesti zsinagóga női tagjaitól. A budai hölgyek a jobb módú polgárságot képviselték, de legalábbis annak látszatát keltették: erre engedett következtetni az öltözködésük (az általános divatot követő szoknya szabása és a kalap), a szókincs és a kiejtés normáinak tekinteté-

<sup>11</sup> Mivel jelen leírás nem tartozik a „teológiai” munkák kategóriájába, tudatosan kerülöm a kizárólag vallási – például talmudi, halachikus – utalásokat. A zsinagóga a zsidó népi (etnikai) vonásokkal is rendelkezik, ezért választottam a kultúrakutatásom helyszínéül.

<sup>12</sup> Vö. Péter 2003. 35.

<sup>13</sup> A nők zsinagógai vallási tevékenysége erősen korlátozott, ezért a női szerepről nem beszélhetünk, csak a státuszról.

ben „választékosnak” mondott magyar beszédük és a tartózkodóbb (nem har-  
sány) magatartásuk. (1. és 2. kép)

Az első interjúalanyunk P. Anna volt, aki édesanyjáról és saját magáról mesélt. Anna a (II.) világháború előtti évek fiatal budai filozófus-rabbijának és a francia irodalom-szakos anya leánygyermeké volt. K. Zsuzsa, Anna édesanyja, egy öntu-  
datos, az európai kultúrához vonzódó nő volt. Hogy ízlése és életviteli elképzelé-  
sei eltérnek a férjétől, kimondta nyíltan és egyértelműen. Volt saját politikai véle-  
ménye: szkeptikusan nyilatkozott a magyar kormány zsidó politikájáról. Annak  
ellenére, hogy édesapja is rabbi volt, Sulhán Áruch (a zsidó valláserkölcsi kódex,  
amelyhez a budai zsidóság mindig is ragaszkodott) „nem volt téma” Zsuzsa szá-  
mára. Ennél fontosabb volt a (francia és magyar nyelvi) műveltség, az alkalom-  
hoz illő ruha, a „kulturált” megjelenés és a véleményalkotás, valamint a lakás  
polgári igényeknek megfelelő berendezése.

Az európai és a magyar kultúrához való tartozás tudata, a humánművelődés,  
a szakképzettség és a zsidó vallási hagyomány kongresszusi (neológ) zsidóság  
normáinak követése képezték azokat az értékeket, amelyeket az olyan vezető rab-  
bik, mint Kohn Sámuel, majd Kiss Arnold vagy a Hevesiek<sup>14</sup> – a németországi  
maszkillimokhoz hasonlóan – szorgalmaztak. Az ilyen polgári neveltetésű nőknek  
kellett a magyar társadalomba integrált, de zsidó tudatú minjen-tagokat nevelni a  
férfi zsinagóga számára. Kiss Arnold budai főrabbi „Mirjam” női imakönyve és a  
zsidó sajtóban sűrűn megjelenő versei több zsidó nő életét mintázták. (3. kép)

Részlet Anna elbeszéléséből: „A nők zsinagógai öltözködéséről Anyukám  
ruhatára alapján tudok írni Neked. Ő, mint rabbiné, megtestesítette azt az ízlést,  
amit Te kutatsz. Templomba -lévén, mi a házban laktunk - kosztümben járt, min-  
dig harisnyában és körömcipőben. Ő utálta a bekötött fejet, főleg a csipkeken-  
dőt, tehát mindig kis kalapban volt. A kosztümhöz angolos blúzt hordott. Akik  
nem laktak a házban, azok a hölgyek – sokan – bundában jöttek, a szegényebbek  
fekete, illetve sötét kabátban. Nyáron is kosztümben járt, persze selyemre gon-  
dolj. Retikült, persze, nem hordott, csak imakönyvet a kézben.”

A vallási élet a budai nők számára a kulturális élmény felé tolódott, ezt a többi  
interjú is megerősíti. A polgári köznapiság élet inkább látszott követendő normának,  
és szinte eltűntette a specifikus felekezeti vonásokat. (4. kép)

A második világháború után a nők helyzete is merőben megváltozott. Ugyanis  
a nők – ki rövidebb, ki hosszabb időre – kikerültek az őket formáló és ellenőrző  
férfi szubkultúra hatása alól. Zsuzsa – épp hogy visszatért a deportálásból – Joint  
megbízásából járta a körzeteket és összeírta a fővárosban fellelhető zsidókat.  
Lehetősége lett volna, de nem ment ki Izraelbe. Lányával együtt elköltözött a  
budai zsinagóga körzetéből, és többé nem ment oda vissza. Anna magyar sza-  
kos gimnáziumi tanárnő lett. A zsidó származás, a zsidó kultúrához való tarto-  
zás fontos számára, de a zsinagógai jelenlét Annának mást is jelent (talán az apa  
világát?), ennek következtében a mai zsinagógával nem tud azonosulni. Amikor  
a budai körzetben járt, inkább a kulturális rendezvényeit látogatta. A zsinagógá-

<sup>14</sup> Hevesi Simon 1927-től pesti főrabbi (megh. 1943-ban). Hevesi Ferenc tábornok-rabbi, Hevesi  
Simon fia, az Izraelita Lelkészi Osztály (tábori lelkeszkar) első vezetője.

ban egyszer leült a régi padsorba, de idegennek érezte magát. Így többet nem is jött el: a női zsinagógában az érzelmi szálak döntő jelentőségűek lehetnek.

Annának a zsinagógai jelenléténél fontosabb a művelődés, az irodalom, és a magyarországi társadalmi élet. Eljutottunk a második leírási kritériumhoz: a nyelvhez. Ha a „választékos magyar beszédet” pontosabban meghatározzuk, ez a beszédaktus John R. Searle osztályozása szerint az expresszív típushoz<sup>15</sup> tartozik. Éppen ilyen beszéd tartalmi és érzelmi őszintesége kérdéses. A magyar nyelv és irodalom iránti vonzalom valószínűleg mégsem a sokat hangoztatott „magyar hazaszeretet” jelének mondható. A budai zsidó nők, akiknek többsége olyan családokból származott, akik túl voltak már a német kulturális integráción, nem a jiddist, hanem a magyar nyelvet használtak emancipált beszédük kialakításához. Ezek a nők a zsidó polgári felvilágosodás modern követői voltak. A hászkálá elterjedésével a zsidó nők a lokális, illetve az európai kultúra felé fordultak, mert a maszkilimok a nőket nem tanították héber nyelvre, fenntartva ezt a tudást a férfiaknak.<sup>16</sup> Anna leírása, illetve Zsuzsa magatartása erősen emlékeztet a 18-19. századbeli bécsi és berlini zsidó szalonhölgyek mintájára (utalok itt Rahel Varnhagen-Levinre, vagy Henriette von Pereira-Arnsteinra és lányaira, akik a 19. század híres szalonalapítói voltak). A budai zsidó nők számára a női zsinagóga egy felvilágosult, de a zsidó szüleik életformáját részben normaként elfogadó – azaz zsidó tudatú – nő kötelező megjelenési helyét jelentette. A kezében tartott női imakönyv<sup>17</sup> volt számára a zsidó magatartás kódexe, de a női voltát az európai minta szerint formálta.

Amikor a „kibbucnőkről” beszélek, elsősorban a női zsinagóga formai módosulására utalok, amely kifejezi annak funkcionális változását is. Vagyis nem feltétlenül a valódi kibbucnőkről van szó ebben a fejezetben, ám többnyire azokról a budai zsidó nőkről, akik Izrael állam építői közé tartoztak. B. Edit az egykori Újlaki zsinagóga Sorbonne-on végzett főkönyvelőjének lánya, az óbudai közösség közjegyzőjének unokája. Annához hasonlóan Edit is a zsinagóga körül épült ház első lakói közé tartozott. Anna, Edit és Viola, akiről később még beszélek, a gyerek zsinagóga női tagságát képezték a háború előtti időben.

Edit 1951-ben ment ki egyenesen Izraelbe egy legális útlevéllal, amihez a Joint-on keresztül jutott a család. Izraelben most is egy magyar hitközséghez tartozik, ahol más kelet-európai származású tagok is fellelhetők. Edit gyakran jön Pestre, és egy ilyen alkalommal egy prágai születésű barátnőt is elhozott, aki magyarul sem tud, de az izraeli magyar hitközség tagja. Vagyis az izraeli magyarok sem mindig magyarul társalognak a női zsinagógában, ezért más anyanyelvűek sem érzik idegeneknek magukat. Hiszen mindnyájan ivritül is beszélnek ma, ez a nyelv felváltotta a zsidó világban egykor egyetemesnek számított jiddist. A magyarországi származású izraeli nők öltözeke sokkal egyszerűbb, sőt szerényebb, mint a régi képeken látható egykori budai nőké, mozgásuk természet-

<sup>15</sup> a 4. típus az *expresszívum*. SEARLE 2000, 149–150.

<sup>16</sup> HECHT, 2009.

<sup>17</sup> A női imakönyv: egy zsidó vallásetnikai irodalmi műfaj. Megemlíteném még Bak Izrael „Imádságos könyv hajadonoknak” (1894), Stern M. E. „Andachtsbuch” (1899), Weisz Gábor „Ráchel” (191?), Hevesi Ferenc „Zsidó nők imakönyve” (1930) című női imakönyveit.

sebb. Éppen a mozgás arra következtetett, hogy a zsinagóga számukra már nem egy különleges hely, ahol egymást mintázták, hanem a köznapi élet funkcionális egysége. Ezt a következtetésemet erősítette meg a kontroll-interjúalany, aki a Frankel zsinagóga mai rabbijának felesége.

Edit számára még ma is fontos az európai származás, de életét csak az izraeli zsidó közösségben tudja elképzelni. Izrael iránti szeretete a héber nyelv (ivrit) tökéletes tudásában is mutatkozik. A magyar nyelvet ugyan beszéli, de nem tökéletesíti, néha már nem is tudja kifejezni magát, ha például a politikai eseményekről vagy a pénzügyi dolgokról van szó. Vagyis olyan szituációkban, amelyekben először Izraelben kellett önállóan döntenie. Vajon miért fontos számára, hogy egy magyar zsinagógai közösséghez tartozzon? Edit szerint a „Lecho dojdí”<sup>18</sup> dal-lama a kinti zsinagógában ugyanolyan, mint amit az Újlakiban hallott gyermekkorában. Hogy ez valóban így van-e, ma már nehéz megmondani. Az is lehet, hogy az alija (Izraelba való távozás) után a Kármel-hegy lábánál fekvő városban nem is újrakezdte, hanem csak folytatta a korábbi életét.

Y. Viola – a zsinagóga egykori kántorának lánya – az izraeli magyar nyelvű újságban közreműködött, de számára is az ivrit nyelv elsajátítása és művelése volt az egyik legfontosabb feladat. 1960-ban került ki Izraelbe Bécsen keresztül, ahol 1956. óta élt férjével. Azt írta, hogy tulajdonképpen az osztrákoktól tudták meg, hogy zsidók. Vagyis a zsidó öntudat a magyar kulturális formától való elszakadással a német nyelvi környezetben kezdődött.

Az izraeli zsidó tudata az évek során csak erősödött. Neki is fontos az európai származás, sőt kutatja is a felmenőit, de ez valószínűleg csak az izraeli archaizáló törekvés miatt történik. Egy részlet Viola önvallomásából:

„Shalom, nagyon örültem levelednek, és az ünnep előtti zsúfoltságban, legalább részben válaszolok. Ami a régi Újlaki zsinagógát illeti, csak halvány emlékeim vannak, mert kb. nyolc éves voltam, amikor kiűztek minket a lakásból. Anyukám inkább péntek este ment a templomba, mivel Apukám akkor énekelt mint főkantor, és ez ünnepi esemény volt. Apukámnak kristálytisza tenor hangja volt, ahogy mesélték. Ha jól emlékszem, Anyu sötétszínű, akkor divatos, fátyolos kalapot vett fel [...]”

„Én családommal 60-ban érkeztem Izraelbe, és kb. két évig még nem dolgoztam, mert a kisfiam csecsemő volt. Hogy ne legyen félreértés, mi abszolút nem vallási okokból jöttünk ide, hanem az osztrák teljesen nyílt antiszemitizmus miatt. Előzőleg négy évig tanultunk és dolgoztunk Bécsben, ahol közeli rokonaink laktak. Mikor Izraelbe érkeztünk, a röntgen szakmában kezdtem dolgozni, amit Bécsben tanultam ki az egyetemen. Ez egy pici gyerek mellett nagyon nehéz volt, így elkezdtem irogatni az itteni magyar újságokba, és pár évvel később az egyik szerkesztőségbe is bekerültem, mint belső munkatárs. Megtanultam közép-fokon ivritül is, és nagyon sok évig állandó családi rovatom volt a Sáár Lámátschil c. hetilapban. Amit a zsinagógákról kérdeztél, arra sajna nem válaszolhatok, mert

<sup>18</sup> „Lecho dojdí” a szombati liturgia egyik dallama, amelyet Slomo Hálévi Álkavec a 16. században egy talmudi epizódra írt meg. Rabbi Chanina péntek este felöltötte az ünnepi ruháját és azt mondta: „Menjünk Szombat királynő elébe!” Vö. Zsidó imakönyv. 1996. 169–170.

oda csak egyszer egy évben járunk, Jom Kipurkor mázkirra,<sup>19</sup> a közeli, teljesen egyszerű kis templomba. Máshova nem is mehetnénk, mert nálunk ezen a napon 28 órán át nincs semmilyen közlekedés [...]”. „Volt, aki a 60-as években valóban a kibucba<sup>20</sup> ment, pedig idehaza igen dámásan járt a zsinagógába. Kendőben sohasem láttam, még a nagyünnepeken sem.”

Kibbucba ment, például, Z. Aliz, akinek családnevét még ma is őrzi az egyik színes zsinagógai ablak. Aliz az erdélyi zsidóság sajátosságait hozta magával a Frankelba a háború után. Az alija után férjével egy időre még vissza-visszatért Budára. Emlékszem rá: egy szép, rendkívül elegánsan öltözött nő, aki szinte mindig magas sarkú cipőben járt. A fején általában egy nagykarimájú, lapos kalap volt, amelyet csöppet sem billentett oldalra, ami viselőjét kokettebb színekben mutatta volna. Izraelben Aliz a kibbucban dolgozott. Végül is több budai nő építette a mai zsidó államot, és ehhez le kellett vennie a kalapot. Izraelben egy másik női minta alakult ki. Ám ennek is – a diaszporához hasonlóan – vannak változatai, amelyek a férfi zsinagógai irányzatokat követik (vallásos ortodox, liberális, konzervatív stb.)

Linda, aki a budai, a pesti és az izraeli zsinagógai tapasztalatokkal rendelkezik, a tulajdonképpeni interjúalanyokra mintegy kívülről állóként reflektált. Hiszen gyermekkorában figyelte meg azokat, akik a fenti történeteket mesélték. Linda szerint fontos, hogy ma egy budai és egy izraeli lány élete sokkal közelebb áll egymáshoz, mint korábban. Budán sem a francia nevelőnők nevelik a mai zsidó lányokat, akik már nem járnak szépen felöltözve – szoknyában – a lányiskolákba. Majd folytatta a budai-pesti élményeit, és leírása – noha hangoztatta, hogy messze áll a feminizmustól – tökéletesen beleillik a specifikusan női reflektáló beszédfajtaiba:

„Budán születtem, itt is laktam. Nálunk téma volt ez a budai-pesti kontraszt. A papám a mai napig „le-teleki terizi” és „le-poliszi-zsidozza” a mamámat, amikor hangosan beszél. Már pedig o többnyire hangosan beszél [...] De most kiköltöztek Izraelbe, és ott halknak számít a marokkói zsidók mellett [...]”

Templomba a Rabbiképzőbe (Pest, Bérkocsis utca) jártunk, ahonnan az emlékeim a nőkről csak annyi, hogy nem értettem, miért hordanak fehér csipketerítőt a fejükön. Hogy őszinte legyek, meg ma sem értem, de mindegy. Biztos ez is a hagyomány része. Vagy talán azért hordják, mert ez lapítja le legkevésbé a frizurát. Ez esetben viszont helyettesíthető lehetne egy kis kerek selyem kendőcskével.

Arra emlékszem gyerekkoromból, hogy a legtöbb zsidó néni túl sok festéket tett magára, es ez viccesnek tűnt. Pirosító az arcon kerek alakban, meg több rétegben tűzpiros rúzs. A nagymamám sok jiddis szót használt, de ez nekem természetes volt. Talmud-Tórára a „nagyfuvarosba”<sup>21</sup> jártam Raj Tamáshoz (gondolom

<sup>19</sup> Az Engesztelés-nap egyik imája, amellyel a zsinagógában megjelent hívők a halottakról emlékeznek meg.

<sup>20</sup> „Kibbuc” (héberül: összegyűjtés, gyülekezet) – a szövetségi formában működő mezőgazdasági település. Eredetileg a cionista és szocialista eszméket vegyítő elvekre alapozott, önfenntartó „kétkézű” munkát igénylő faluközösség. Az első kibbuc 1910-ben jött létre. A kibbuc-mozgalom hosszú időn át fontos szerepet töltött be Izrael gazdasági, politikai és kulturális életében.

<sup>21</sup> Így „becézik” a budapesti zsidók a Nagyfuvaros utcai zsinagógát.



azért, mert az anyu ott nőtt fel). Amúgy itt laktunk öt percre a „Frankeltől”, de soha sem mentünk oda. Ez vicces, így utólag visszaneézve...

1988-ban, a legnagyobb titokban kimentünk Izraelbe a szüleimmel, és nekem az volt a paradicsom. Rám legnagyobb hatással „asszem” az izraeli lányok voltak kamasz koromban. Nagyon tetszett a stílusuk, a lazaságuk. A „wesselényiben”,<sup>22</sup> és még Szarvason<sup>23</sup> is megismertem párat, és nagyon jóban lettem velük. Sokat tanultam tőlük.” (5. kép)

Várható, tehát, hogy a liberális magyarországi női zsinagóga arca némely izraeli mintára egyszerűbb és lazább lesz. És valószínűleg magabiztosabb és öntudatosabb is, bár ma ez néha olyan távolinak tűnik még. Jó lenne, ha az új női zsinagóga felvállalná a régi „női padosorok” spontán tehetségfejlesztő és önfelfedező funkcióját, amelyről a férfi zsinagóga minden komoly szervezkedés ellenére még mindig csak álmodozik.

## Irodalom

BEBE, Paulina

2004 *Isha. Frau und Judentum. Enzyklopädie*. Roman Kovar-Verlag.

DEUTSCH Gábor

2010 *Képeslapok a múltból (életek, történetek, zsinagógák, képeslapok)*. Gabbiano Print Nyomda és Kiadó Kft.

HECHT, Louise und Dieter

2009 *Jüdische Frauen zwischen Haskalah und Emanzipation*. In: *Salondamen und Dienstboten*, Wien.

Kiss Endre

2008 *Civilizáció, emancipáció, liberalizáció*. In: *Budapesti Negyed*, 2008. tavaszi 59. (Emancipáció I.) szám, 63–82. Budapest Fővárosi Levéltár.

KOREN-LOEB, Tzvia

2007 *The Frankfurt a. M. Memorbuch: Gender Roles in the Jewish Community Institution. Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal Fall 2007, 4/2*. 1–22. Duisburg-Essen University.

PASS FREIDENREICH, Harriet

2002 *Female, Jewish and Educated. The Lives of Central European University Woman*, Indiana University Press.

PETŐ Andrea

1998 *Nőhistóriák, a politizáló magyar nők történetéből 1945–1951*, Seneca.

SEARLE, John R.

2000 *Elme, nyelv és társadalom*, Vince-Kiadó.

<sup>22</sup> Azaz a Wesselényi utcai iskola

<sup>23</sup> Szarvason a nyári táborokban a magyarországi zsidó fiataloknak alkalmuk van közelebbről megismerkedni az izraeli fiatalokkal.

HROTÓ, LARISSZA

## THE "LADIES" AND THE "KIBBUTZ WOMEN"

### The changing face of the female stratum of a synagogue community

In this study women speak about the presence of women in the synagogue. Moreover they do so in a female language, with the help of descriptions of women's clothing and behavioural customs. The interviews with women reveal that the women of a synagogue in Buda differed/differ in external appearance from Jewish women of Pest. But even these differences were not always the same. Through the female stratum we can observe how the face of the synagogue changes over time.

Problems of women generally appear in a negative way in the literature because feminist authors mainly report on women's marginal or background social presence. I could not avoid negative experiences in the present description either, but I attempt to show the female participant in religious events as she again gives the alienated structures of religion a human character.



# VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK

## PUTNOK MAI VALLÁSI KÉPE

### Történeti előzmények

Putnok, ez az egykori gömöri kisváros ma Borsod-Abaúj-Zemplén megyében, a magyar-szlovák államhatár közelében található. Lakosai eredetileg katolikusok voltak, a putnoki katolikus egyház valószínűleg egyike a legrégebb alapítású gömöri katolikus egyházaknak, 1286-ban már fennállott.<sup>1</sup>

A reformáció idején a lakosság valószínűleg szinte egyöntetűen a protestáns egyházhoz csatlakozott. A település földesurai, a Putnokyak is az új vallást, mégpedig annak kálvini irányzatát követték és támogatták. Ezzel magyarázható, hogy az 1550-ben elhunyt Putnok György végrendeletében gyermekének gondnokaként Nádasdy Tamást és Balassa Zsigmondot, a hitújítás országosan ismert személyiségeit jelölte meg.<sup>2</sup> Valószínűsíthető, hogy éppen a Putnokyaknak volt döntő szerepük a református vallás helyi közvetítésében, hiszen az 1555-ben megkötött augsburgi vallásbéke kimondja, hogy akié a föld, azé a vallás. Tehát Putnok esetében a Putnokyak állásfoglalása volt az irányadó, még akkor is, ha a 18. században a Putnok család putnoki ágának tagjaival már ismét a katolikus vallás követőiként találkozunk.<sup>3</sup> A reformáció putnoki győzedelmének időszaka az 1550 körüli évekre tehető,<sup>4</sup> bár 1552-ben még volt katolikus plébános Putnokon.<sup>5</sup> A putnoki református egyház 1598-ban már biztosan létezett,<sup>6</sup> bár hivatalos bejegyzésére csak I. Lipót császár idején került sor.<sup>7</sup> Időközben a katolikus egyházat eltörölték, erre 1629–1636 között került sor.<sup>8</sup> A katolikus egyház újjászervezése mintegy száz év szünet után, 1733-ban történt meg.<sup>9</sup> Újraalapítása gróf Serényi Farkas, Gömör megye főispánja, Putnok földesura nevéhez köthető, aki Trencsén megyei és morvaországi birtokairól katolikus jobbágyokat és kézműveseket telepített Putnokra és Máléba (a mai Serényfalvára). A telepítés a 18. század elejétől mintegy fél évszázadon keresztül folyt.<sup>10</sup>

Az evangélikusokról Balogh Béla, Putnok 19. századi monográfusa a következőket írja: *A Putnokon lakó lutheránusok ismeretlen időtől fogva a ref. lelkész szolgálatával éltek, s 1792-ig a papnak félbért fizettek. Jelenleg az s.-kazai ágost. evang. lelkész évenként háromszor jön itteni híveihez, a mikor a református templomban papol és*

<sup>1</sup> BOROVSKY É. N. 412; CSOMOR 1966. 7.

<sup>2</sup> BALOGH 1894. 135; BOROVSKY É. N. 550.

<sup>3</sup> BODNÁR 2011b

<sup>4</sup> BALOGH 1894. 135.

<sup>5</sup> BOROVSKY É. N. 541; BOROVSKY É. N. 550.

<sup>6</sup> BALOGH 1894. 136; BOROVSKY É. N. 550.

<sup>7</sup> BALOGH 1894. 137. dábjegyzet

<sup>8</sup> BODNÁR 2010. 58.

<sup>9</sup> BOROVSKY É. N. 544.

<sup>10</sup> ILA 1942–2976. I. köt. 453–454.

*urvacsorát szolgáltatt.*<sup>11</sup> Az ózdi evangélikus egyházközség megalakulását követően, a 19. század utolsó éveiben ennek leányegyházává lett a putnoki evangélikus gyülekezet. 1954-ben anyaegyház lett Putnok, de valójában soha nem vált el Ózdtól. Napjainkban is annak társegyházaként működik, ahol az ózdi lelkész szolgál.<sup>12</sup>

Bár csekély számban, de görög katolikusok is élnek a városban, akik előbb a mucsonyi, majd szuhakállói, végül az ózdi anyaegyházhoz tartoztak, napjainkban is az ózdi parókus jár a putnoki hívekhez havi rendszerességgel.<sup>13</sup>

A zsidóság száma az 1850-es évektől nőtt meg Putnokon, bár a források már a 18. század folyamán is több alkalommal említést tesznek róluk. Eleinte a szomszédos dubicsányi zsinagógába jártak imádkozni, de 1854-ben már saját egyházuk és rabbijuk volt. A második világháború idején a putnoki zsidókat is deportálták, többségük odaveszett. A zsidó hitközség a 2. világháborúig jelentős szerepet játszott a város életében, több egyházi egyesületet is működtettek, de az ezt követő időszakban a közösség tagjainak létszáma az ismert történelmi-politikai okok következtében jelentősen lecsökkent. A háború után 107-en tértek vissza a városba, akik újra megalakították a zsidó hitközséget, mely 1962-ig működött. Ekkorra számuk elapadt, zsinagógájukat eladták, hivatalosan is megszűnt a putnoki zsidó hitközség.<sup>14</sup> Az egykori zsinagóga épülete ma is fennáll, családi házként funkcionál, egy cigány család él benne.

Az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb teret hódítanak az új vallási irányzatok. Bár ezek létét és működését a történeti egyházak vezetői általában nem nézik jó szemmel, vitathatatlanul egyre több hívet szereznek. Putnokon különösen a Jehova Tanúinak működése szembeötlő, de mellettük a Szabadkeresztyén Gyülekezetből alakult Újszövetség Gyülekezet működését is meg kell említeni. Mindkét kiségyház saját tulajdonú ingatlannal, imaházzal is rendelkezik.

## Putnok egyházi életének mai képe A történeti egyházak

A görög katolikus közösség létszámában olyan kicsi, hogy valójában igazi közösségként nem is jelenik meg. Hagyománytiszteletből a római katolikus templomban minden hónap első szombatján görög katolikus liturgiát celebrál az ózdi görög katolikus parókus, amin egyébként a rendszeresen templomba járó római katolikus hívek is részt szoktak venni.

Az aktív hitéletet élő evangélikusok száma szintén nem jelentős, alig tízegynéhány főben határozható meg. Egyházuk napjainkban az ózdi egyház társegyházaként működik. Hagyatékolás következtében korábban két ingatlannal rendelkeztek. A Rákóczi Ferenc utca 1. szám alatt álló egykori családi házat templommá

<sup>11</sup> BALOGH 1894. 143.

<sup>12</sup> BODNÁR 2001. 239–240.

<sup>13</sup> BODNÁR 2001. 240–241.

<sup>14</sup> BODNÁR 2001. 241–243.

alakították át, ahol korábban heti, az utóbbi időben kétheti rendszerességgel tart istentiszteletet az Ózdon szolgáló és élő Tóth Melinda lelkipásztor. A Rákóczi Ferenc utca 77. szám alatti másik családi házat, mely abban a rövid időszakban, amikor önálló lelkésze volt a gyülekezetnek, parókiaként funkcionált, az utóbbi évtizedekben bérbe adták. Ám mivel állandó gondot okozott az ingatlan fenntartása, és többségében úgy ítélték meg, hogy a fenntartás meghaladja a gyülekezet erejét, mintegy öt évvel ezelőtt eladták. Amikor a gyülekezetben vannak iskoláskorú gyerekek, a lelkész hitoktatásban részesíti őket. Ilyenkor az érintett családoknál folyik a hitoktatás, a konfirmációra való felkészítés. A gyülekezet tagjai rendszeresen részt vesznek az évente két alkalommal sorra kerülő *csendesnap* rendezvényen Ózdon, esetleg Miskolcon, melyen a világtól elvonulva, lélekben megcsendesedve, egymásra figyelve töltik a napot. Ezek a rendezvények családias légkörben, különféle színes programokkal (előadások, gyermekfoglalkozások) és közös étkezéssel telnek.

Putnok legnagyobb gyülekezetei a római katolikus és a református: Mindkét felekezet rendelkezik templommal és helyben élő lelkipásztorral. A *református* templom 1798–1804, a paplak 1818–1821 között épült.<sup>15</sup> A paplak pincéjében tetszetős közösségi helyet alakítottak ki, mely lehetőséget biztosít különféle összejövetelekre. A gyülekezet lelkipásztora, a néhány évvel ezelőtt Putnokra került Dérer Zsolt a vasárnapi istentiszteleten kívül is rendszeresen találkozik híveivel. Keddenként *kétkeresztes bibliaórát* tart. Ezen az összejövetelen a szenvedélybetegsüktől megszabadulni vágyó alkoholisták és/vagy azok családtagjai vesznek részt. A Kétkereszt Mozgalom egy magas hatásfokkal működő, egész Magyarországon elterjedt, jól szervezett mozgalom, mely saját kórházzal is rendelkezik, ahová a betegek beutalást nyerhetnek, melynek költségeit a társadalombiztosítás finanszírozza. A putnoki összejöveteleken alkalmanként kb. 10 fő vesz részt. Csütörtökönként *bibliaórát* tart felnőttek részére, alkalmanként mintegy 15 fő szokott összegyűlni. Az 1989-es rendszerváltást követően lehetőség nyílt *hittanórák* tartására iskolai kereteken belül is. A református lelkipásztor az általános iskolákban és az óvodában tart hittanórát, az óvodás hittanos gyerekeknek mintegy fele katolikus vallású. A reformátusoknak van egy *vegyeskaruk*, bár ennek működése az utóbbi években nehézkesnek mondható. Putnok leányegyháza Serényfalva, az itt élő református hívek lelki szolgálatát is a putnoki lelkész látja el.

A putnoki *római katolikus* templom 1829–1836 között épült,<sup>16</sup> toronnyal 1854-ben látták el.<sup>17</sup> A csaknem lakhatatlanná vált paplak teljes újjáépítésére 1911-ben került sor gróf Serényi Béla hathatós közreműködése nyomán.<sup>18</sup> A parókiakertben levő közösségi házban működik a sokéves hagyományokra visszatekintő férfi dalárda. Pénteken délutánonként bibliaórát tart a plébános a felnőtt érdeklődők részére, ahol alkalmanként 10–20 ember jelenik meg. Működik a rózsá-

<sup>15</sup> BALOGH 1894. 147.

<sup>16</sup> CSOMOR 1966. 24. és 27.

<sup>17</sup> CSOMOR 1966. 28–29.

<sup>18</sup> Ennek részletes leírása a helyi plébániahivatalban fellelhető Historia Domus 3. oldalán olvasható, Pájer János plébános tollából.

fűzér társulat is. Hétfő kivételével naponta van szentmise, szerdán és vasárnap délelőtt, a többi napokon délután. Az 1989 óta Putnokon szolgáló Cseh István esperes plébános törekszik a gyerekek, a fiatalok megnyerésére is. Ennek érdekében mintegy tizenöt évvel ezelőtt bevezette, hogy havonta egy vasárnap ún. ifjúsági misére került sor, ez annyiban különbözött a szokásos vasárnapi szentmisétől, hogy ezen alkalmakkor modern egyházi énekek hangzottak el, melyeket nem a kántor kísért orgonán, hanem a fiatalok énekeltek gitár- és szintetizátor kíséret mellett. Ám ez a gyakorlat néhány év után megszűnt, mert az ifjúsági énekar tagjainak többsége megkezdte felsőfokú tanulmányait, elkerült Putnokról. Jelenleg alig látni gyereket, fiatalot a templomban. Ezért is vált szokássá az a gyakorlat, hogy az elsőáldozási ünnepség megszervezésére csak két-háromévente kerül sor. Mert mint mondja, népünnepélyt nem hajlandó tartani, ha annak nincs meg az igazi lelki, hitbéli alapja. Legutóbb 2009-ben volt elsőáldozás, most, 2012-ben ismét készülnek rá. Cseh István esperes plébános Serényfalva, Bánréve és Sajóvelezd katolikus híveit is szolgálja.

A katolikusok és reformátusok, bevonva az evangélikusokat is, évente rendszeresen ökumenikus imaheteket tartanak. A katolikus és református egyházak tevékenységéről, ünnepeiről egyébként a helyi média is rendszeresen beszámol. Nagyobb állami és városi ünnepek alkalmával gyakran előfordul, hogy Cseh István esperes plébános és Déder Zsolt lelkipásztor közösen szolgáljanak.

Röviden összefoglalva ennyit a történeti egyházakról, részben a területi korlátokra való tekintettel, részben azért, mert ezt a témát korábban már többször érintettem és mások is foglalkoztak vele.<sup>19</sup> A továbbiakban az ún. kisegyházak putnoki jelenlétére kívánok kitérni, annál is inkább, mivel ezek egyre nagyobb teret hódítanak, dinamikusban fejlődnek, s ráadásul Putnokot illetően teljesen kutatatlan területről van szó.

## Putnokon működő kisegyházak

*Jehova Tanúi* az 1870-es évek végén tűntek fel Amerikában, az első Tanúk Rassel bibliakutató csoportjából kerültek ki. A 19. század végén a történeti Magyarország területéről számosan keresték megélhetésüket a tengerentúlon, s a hazatérők között többen akadtak, akik hozták magukkal ezeket a tanokat. Már 1898-ban felbukkant Magyarországon ez a tanítás. Állításuk szerint tanításuk lényege az Ószövetség és az Újszövetség, tehát a teljes Biblia rendszeres olvasásán és értelmezésén, magyarázatán alapszik. 1939-ben betiltották működésüket, ettől kezdve a vallás terjesztőit börtönbüntetés fenyegette. Magyarországon 1989 óta engedélyezett ismét működésük.

Putnokra és közvetlen környékére ugyan nem volt jellemző olyan mértékben a 19–20. század fordulóján zajló tengerentúli kivándorlás, mint egyes más vidékeken, hiszen akadt munkalehetőség a térségben, ettől függetlenül azért telje-

<sup>19</sup> BARTÓK 2009; BODNÁR 1996; BODNÁR 2001. 234–244; BODNÁR 2009; BODNÁR 2011a; SÁRI 2007–2008; SÁRI 2008.



sen ezt a vidéket sem kerülte el. S hogy a szerencsét próbálók, majd visszatérők között voltak olyanok, akik kapcsolatba kerültek az új vallási mozgalmakkal, bizonyítékkul szolgál egy, a putnoki anyakönyvben fellelhető bejegyzés.<sup>20</sup> Hogy ez a konkrét eset valamiféle befolyással volt-e a Putnok környékén az 1940-es években létrejövő Jehova Tanúinak mozgalmára, nem tudjuk.

Putnok környékén Jehova Tanúinak első képviselői – a Tanúk tudomása szerint – az 1940-es évek végén tűntek fel, akkoriban Nekézsenyben volt egy kisebb közösség, melynek tagjai téríteni – vagy ahogy ők nevezik, tanítani – jártak a környéken. Ezt követően, 1955 körül alakult egy kisebb gyülekezeti központ a szomszédos Sajóvelezden. Az önálló putnoki gyülekezet 1959-ben jött létre. A rendszeres tanításokat eleinte családi házaknál tartották. Jehova Tanúinak első putnoki képviselői a Fazekas és Kelemen családok voltak, akik 1955. augusztus 20-án keresztkeltek meg a Sajóban, Putnok és Sajóvelezd határában, bemezítési keresztkelzéssel. Ebben az időben a közösség tagjai az uralkodó politikai rendszer általi zaklatásoknak voltak kitéve, elsősorban azért, mert megtagadták a fegyveres szolgálatot, s ez által az akkor még kötelező katonai fegyveres szolgálattételnek sem tettek eleget.

Jehova Tanúinak a vallási felekezet 1989-ben történt újbóli elismerését követően lehetőségük nyílt a szabad vallásgyakorlásra. Ezt követően a városi művelődési ház valamelyik nagytermét (egy időben a Bányatelepi Művelődési Házban, később a város központjában, az egykori pártházban, majd a mozi helyén, a Tompa utca elején) bérelték rendszeres összejöveteleik céljára. Később elhatározták, hogy saját imaházat építenek. Az egykori fináncraktanya melletti kertet szelmezték ki e célra. Hosszas jogi előkészületek után sikerült megvásárolni a telket, s 2009. július 20-án megkezdődhetett az építkezés.<sup>21</sup> A munka külföldi anyagi támogatással és önkéntes munkával, rendkívül szervezett módon folyt. Ennek köszönhetően 60 nap alatt elkészült a Kossuth Lajos utca 40. szám alatt található Királyság-terme nevet viselő épület, melynek hivatalos, ünnepélyes átadására 2010. március 6-án került sor. A bibliai oktatóteremben hetente két alkalommal, pénteken délutánonként 17.30-tól és vasárnap 13 órától nyilvános előadást (oktatást, istentiszteletet) tartanak. Az egyes alkalmak szónokai nem feltétlenül helyiek, gyakran máshonnan érkeznek. Alkalmanként 100–120 fő vesz részt a tanításon, közöttük sok a fiatal és a gyermek.

A putnoki Jehova Tanúi közösséghez tartoznak a putnokiakon kívül Aggtelek, Ragály, Kelemér, Serényfalva, Királd, Bánréve, Sajógalgóc, Sajóvelezd, Hét és egyéb községek (összesen 21 település) Jehova Tanúi. 2009 nyarán 78 fő aktív

<sup>20</sup> 1927. nov. 6-i házasságkötések *észrevételek* rovatában olvasható a „Nőjegyes anyja hitehagyott” megjegyzés. Aznap két házasságkötésre került sor, a menyasszonyok testvérek voltak. A 19 éves, idősebbik menyasszony egy tengeri hajón született, 18 éves húga (a másik menyasszony) már itthon. Feltételezésünk szerint a fentebb idézett anyakönyvi bejegyzés arra utalhat, hogy az édesanya tengementűli tartózkodása alatt kapcsolatba került az új vallási tanokkal (lehetett az adventista, jehovista, baptista stb.) és ezek egyikének követőjévé válhatott, ezért nevezi őt hitehagyottnak az esketést végző és ennek tényét bejegyző római katolikus plébános.

<sup>21</sup> Az építkezéstről a helyi havilap, a Gömöri Hírmondó augusztusi száma is beszámol. Lásd PLACSKÓ 2009.

tagot számlált a közösség.<sup>22</sup> 2010 márciusában már 83 olyan tagot tartottak nyilván, akik aktív tanítói tevékenységet folytattak.<sup>23</sup> Ehhez a tevékenységhez tartozik az ún. keresztleetlen hírnökök oktatása (ezek száma napjainkban 32 fő), valamint az Őrtorony című központi folyóirat mint Biblia magyarázó segédeszköz tanulmányozása és terjesztése. Ezt a tevékenységet, tehát a nyilvános tanítást csak azok végezhetik, akik már megkeresztelkedtek, s ennek feltétele, hogy bibliai alapismereteikről 120 kérdésre válaszolva számot adjanak. A fentebb közölt számok többé-kevésbé napjainkban, 2012 tavaszán is érvényesek. A létszám mozgása felfelé és lefelé is lehetséges, ugyanis minden évben vannak újabb megkeresztelkedők, de esetenként kizárásra is sor kerül. Ugyanis a megkeresztelkedett Tanúktól elvárja a közösség, hogy példamutató magaviseletet tanúsítson, a bűntől tartózkodjék, tisztelje a törvényt. Amennyiben mégis bűnt követ el, a közösség előtt őszinte megbánást kell tanúsítania és lehetőség szerint a hibát korrigálnia kell. Amennyiben nem tanúsít őszinte megbánást, a közösség kizárja, mert méltatlanná válik arra, hogy Jehova Tanúinak sorában maradjon.

A putnoki Jehova Tanúi gyülekezet a kazincbarcikai körzethez tartozik, bár jelenleg éppen szervezeti átalakulás előtt állnak. A helyi koordinátor Parti József, aki 1963. április 4-én, Miskolcon keresztelkedett meg. Kétszer volt hadbíróság előtt, egyszer börtönbe is zárták, mindezt hitvallása végett. Villanyszerelőként, lakatosként kereste kenyerét. Ma már feleségével együtt nyugdíjas. Három gyermekük közül kettő követte őket hitvallásukban, fiuk a sajószentpéteri gyülekezet egyik vezetője, Szilvásváradon lakó lányuk a nagyvisnyói gyülekezet tagja.

A gyülekezetet a vének tanácsa vezeti. A vének jelző nem az életkorra, hanem a bibliai ismeretek mélységére és életbölcsségre utal. Ezzel magyarázható, hogy az egyik putnoki vén alig töltötte be harmincadik életévét. Putnokon ez a testület korábban négy főből állt, ma hárman, Fazekas István, Kelemen Zsolt és Parti József irányítják a közösség életét.

A gyülekezet tagságát mintegy 70%-ban cigányok alkotják. Megjelenésük tiszta, rendes, viselkedésük példamutató, amit a művelődési ház alkalmazottai is mindig hangsúlyoztak abban az időben, amikor még termet béreltek náluk.

1992-ben alakult meg a Magyarországi Szabadkeresztyén Gyülekezet putnoki csoportja, mely 1999-ben az *Újszövetség Gyülekezet* nevet vette fel. Vezetője Horváth Péter, aki a Pünkösdi Keresztények ózdi gyülekezeténél tért meg 1991-ben. Megtérése összefügg gyermekeinek gyógyulásával. Kinga lánya súlyos asztma betegségben, Péter fia pedig epilepsziában szenvedett, többször vált tetszhalottá. A gyülekezetben imádkozott értük egy skóciai vezető, L' Avere Soper, minek következtében mindkét gyermek meggyógyult. Megtérését követően csatlakozott a serényfalvi Szabadkeresztyén Gyülekezethez, majd rövidesen önálló putnoki csoportot hozott létre.

Horváth Pétert szülei katolikusnak keresztelték, nagyapja a zádorfalvi katolikus gyülekezet kántora volt. Ám elmondása szerint ott csak merev liturgiát tapasztalt, nem érezte a Mindenható közelségét, ezért keresett más utat. Bátyja

<sup>22</sup> PLACSKÓ 2009.

<sup>23</sup> A Királyság-terem átadásának ünnepségére készült meghívóban olvasható szám.

hívására kereste fel az ózdi gyülekezetet, ahol megtért. Ezzel a gyülekezettel egyébként napjainkban is gyümölcsöző kapcsolatot ápol, az ő szervezésükben feleségével együtt részt vesz a házi segítségnyújtó szolgálatban, melynek keretén belül öregeket, betegeket ápolnak, gondoznak.

A putnoki Újszövetség Gyülekezetnek napjainkban mintegy 30 tagja van. 2002-ben külföldi adományból megvásárolták az egykori posta épületét a Serényi László téren, ahol hetente kétszer tartanak istentiszteleteket. Ezeket a putnoki gyülekezeti tagokon kívül gyakran egyéb gyülekezetek tagjai is látogatják. Emellett hetente háromszor imaalkalomra kerül sor a gyülekezeti teremben, mely alkalmakkor különféle cél érdekében imádkoznak (pl. a hatalmon lévő emberekért, hogy megfelelően éljenek hatalmukkal; a betegekért; a szegényekért stb.). Istentiszteleteik karizmatikus jellegűek, zenés, táncos, vidám alkalmak, ahol énekelnek, örülnek, érzéseiket kendőzetlenül kinyilvánítják.

Horváth Péter a putnoki gyülekezet mellett Ózdon és a szlovákiai Rimaszombatban, sőt az utóbbi két évben Tornalján, Serkén (mindkettő Szlovákiában) és Zádorfalván is létrehozott egy-egy gyülekezetet, ezeket is heti rendszerességgel szolgálja. Presbiteri tagja a miskolci Újszövetség Gyülekezetnek is. A miskolci gyülekezetet kivéve a többi többségében – bár nem kizárólagosan – cigány gyülekezet, maga Horváth Péter is cigány származású.

Elmondása szerint az Újszövetség Gyülekezet egyik legfőbb feladatának azt tartja, hogy hirdesse az evangéliumot, s a sötétségből kihozzák az embereket a fényre. Véleménye és a miskolci Újszövetség Gyülekezet vezetője, Ráki Tamás véleménye szerint is Putnokon különösen érzékelhető, hogy gonosz szellemek, bukott angyalok befolyása alatt állnak az emberek, rosszat cselekednek, eltávolodnak Istentől. E gonosz szellem egyik megnyilvánulásának tekintik az 1980-as évek végéig működött putnoki halottlító tevékenységét, aki ugyan már több mint húsz éve halott, de az egykor őt irányító gonosz szellem – véleményük szerint – ma is tevékenykedik. Ugyancsak ezzel hozzák összefüggésbe a néhány évvel ezelőtt megformázott és a város egyik terén felállított farkasember szobrot (a szakállas farkas történetének megformázását), valamint a 2010 őszén emelt és 2011. március 12-én hivatalosan felavatott turulmadár szobrot.

Elmondásuk szerint nem vallási ellentéteket tanítanak, tisztelnek minden vallást. Ennek ellenére semmiféle kapcsolatuk sincs egyik putnoki felekezettel sem, bár a megyében és az országban több református gyülekezettel is jó kapcsolatot ápolnak, olykor szolgálnak is egymás istentiszteletén. Elmondásuk szerint a városvezetés részéről is hideg távolságtartást tapasztaltak, amikor ők együttműködésüket ajánlották.

Sem a Jehova Tanúi, sem az Újszövetség Gyülekezet nem tulajdonít annak jelentőséget (sem pozitív, sem negatív értelemben), hogy a tagság jelentős része cigány származású. Nemcsak hogy nem tulajdonítanak neki jelentőséget, nem is értik az erre vonatkozó felvetést, mert mint az egyik Tanú megfogalmazta, az etnikai hovatartozásnak semmi jelentősége nincs számukra, csupán annyiban érdekes, mint amennyire pl. az, hogy az egyik virág fehér, a másik sárga, a harmadik piros. Ennek ellenére a kívülállóban megfogalmazódik a kérdés, nem a

kisegyházak tevékenysége jelenthetné-e az egyik lehetséges megoldást a sokak által emlegetett cigány integráció terén?

## Irodalom

BALOGH Béla

1894 *Putnok mezőváros múltja s újabb kora 1881-ig*. Rimaszombat

BARTÓK Béla

2009 A rozsnyói egyházmegye magyarországi kormányzása 1937–1939 között. In: *A közös történelem vitás kérdései*. Acta Academiae Pedagogicae Agriensis, Nova Series, Tom XXXV. Sectio Historiae, Eger, Líceum Kiadó, 191–206.

BODNÁR Mónika

1996 Etnikai és vallási viszonyok Putnokon a 19–20. században. In: *Az inter-ethnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Szerk.: Katona Judit-Viga Gyula. Miskolc, 369–374.

2009 A gróf Serényi családhoz köthető szakrális kisépítmények Borsod-Abaúj-Zemplén megye területén. In: *Szakrális kisépítmények a Kárpát-medencében*. 9. Szegedi Vallási Néprajzi Konferencia 2008. október 8–10-én. Szeged (Megjelenés alatt)

2001 Adatok Putnok történetéhez a 19. század második felétől napjainkig. *Putnok monográfiája*. Szerk.: Bodnár Mónika. Putnok, 215–361.

2010 *A kisserényi gróf Serényi család helye a gömöri népi történeti emlékezetben*. Kézirat (Egyetemi doktori (PhD) értekezés). Debrecen

2011a Szakrális kisemlékek Putnokon. In: *Szülföldünk*. A megyei honismereti mozgalom közleményei 35. Dominium Könyvkiadó. Miskolc-Kassa, 2011. 188–196.

2011b A Putnoky család putnoki ágának 18–20. századi genealógiája az anyakönyvek tükrében. Előadásként elhangzott *A családok helye, szerepe a lokális társadalomban* című, Szolnokon, 2011. szeptember 16–17-én megrendezett tudományos konferencián. (Megjelenés alatt)

BOROVSKY Samu Szerk.

é. n. *Gömör-Kishont vármegye*. Magyarország Vármegyéi és Városai. Budapest

CSOMOR Ernő

1966 *A putnoki rk. egyház története*. Kéziratként a Putnoki Római Katolikus Plébániahivatal irattárában. 45. p.

ILA Bálint

1942–1976 *Gömör megye I–IV. kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest

PLACSKÓ K(lára)

2009 Imaházak építenek a Jehova Tanúi. *Gömöri Hírmondó* – Putnok város közeleti lapja. XX. évf. 8. szám, augusztus. 11. p.

SÁRI Anikó

2007–2008 A putnoki római katolikus egyház története. In: *Számadás – Írások Gömörből és a Gömöri Múzeum első húsz évéből*. Szerk.: Bodnár Mónika. Putnok, 368–374.

2008 *A putnoki római katolikus egyház története*. Kézirat – szakdolgozat, Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék. Debrecen

BODNÁR, MÓNIKA

## RELIGION IN PUTNOK TODAY

Putnok is a small town in Borsod-Abaúj-Zemplén County close to the Hungarian-Slovak border in what was once Gömör County. The inhabitants were originally Roman Catholics, the Putnok Catholic church was one of the earliest Catholic churches in Gömör County. During the Reformation the entire population converted to the Calvinist faith some time around the 1550s. From the mid-19<sup>th</sup> century to the Second World War the Jewish congregation played an important part in the life of the town, but after that the size of the community was substantially reduced and in 1962 it officially ceased to exist. Nowadays, in addition to the two denominations mentioned, there are also Lutherans and Greek Catholics in the town, and two small churches (Jehovah's Witnesses, New Testament Congregation) have also taken root here. The article presents the history and present activity of all these denominations.

## MEGSZENTELT ÉLET ÉS TÁRSADALMI SZEREPVÁLLALÁS\*

### Ferences Harmadik Rend a 20. századi Magyarországon

*Az Európai Unió – alapvető elvétől, a szolidaritástól vezérelve – a 2010-es évet a tagállamokkal együtt a szegénység és a társadalmi kirekesztés elleni küzdelem európai éveként jelölte meg. ... arra szólít fel, hogy közvetlenül lépünk fel a szegénység okai ellen, és így biztosítsuk, hogy mindenki teljes és aktív szerepet játszik a társadalomban.<sup>1</sup>*

### Szegénység kérdése a keresztény Egyházban<sup>2</sup>

A keresztény Egyház kezdettől fogva különös figyelemmel fordult a szükségben szenvedők felé, s küldetésének ma is lényeges elemét képezi a diakónia.<sup>3</sup> Szóhasználatában a „szegény” kifejezés soha nem korlátozódott pusztán a fizikai nélkülözés meghatározására:<sup>4</sup> a fogalom sokrétű jelentéstartalmát kitűnően elemzi Thaddée Matura Szent Ferencsel foglalkozó munkájában.<sup>5</sup> Nem véletlen, hogy a szerző épp az assisi Szenttel kapcsolatban gondolkodik a kérdésről, hiszen a Poverello alakja máig meghatározó a témát érintő keresztény vélekedésben. Önként vállalt szegénysége és a rászorulókat iránti elkötelezettsége a 20. században élő, világi szolgálatokat vállaló ferences testvérek számára is példamutatónak bizonyult: amint azt látni fogjuk, a Ferences Harmadik Rend tagjai mindig igyekeztek az adott kor társadalmi kihívásaira gyakorlati választ adni.

Jóllehet e néhány oldalon elsősorban közösségeik kifelé irányuló tevékenységét igyekszem bemutatni, tudatában vagyok annak, hogy a szerzetes, illetve világi testvér önmegszentelődése nem rendelhető alá szolgálatának.

\* A kutatást az OTKA NK81502 pályázat támogatásával végeztem.

<sup>1</sup> [http://ec.europa.eu/employment\\_social/2010againstopoverty/about/index\\_hu.htm](http://ec.europa.eu/employment_social/2010againstopoverty/about/index_hu.htm). E felhívás indított arra, hogy a Ferences Harmadik Rend társadalmi aktivitásának kérdésével foglalkozzak.

<sup>2</sup> Bár vizsgálatom közvetlen tárgyát elsősorban katolikus hívek meghatározott csoportja képezi, mégis, jelezvén, hogy a kérdés minden keresztény alapokon nyugvó egyház számára fontos, jobb híján a „keresztény Egyház” kifejezést használom. Ezzel jelölöm mind a kezdetben egységes, mind a később több felekezetre szakadt struktúrát.

<sup>3</sup> A görög eredetű szó jelentése szolgálat. A diakónia Egyház életében betöltött kulcsfontosságú szerepére utal XVI. Benedek pápa 2005-ben készült első, *Deus Caritas est* kezdetű enciklikájában.

<sup>4</sup> v.ö.: *„Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa.”* Mt 5, 3.

<sup>5</sup> MATURA 2009. 83-91.

## Általános rendtörténet

A Ferences Család Harmadik Rendjének majd nyolcszáz éves, egyetemes történetét aligha lehet néhány sorban összefoglalni. Mégis, tekintettel arra, hogy egyelőre meglehetősen kevés magyar nyelvű, illetve Magyarországon elérhető szakirodalom áll az érdeklődők rendelkezésére, hasznos lehet a következő rövid, egészen vázlatos történeti áttekintést.

A 12. században felerősödő, Ferenc életerről is meghatározó szerepet játszó ún. bűnbánó mozgalmak lelkisége evangéliumi tanításban gyökerezik. Jól szemléltetik ezt Jézus Máté evangéliumában olvasható szavai: „Μετανοείτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.”<sup>6</sup> A *bűnbánattartás* keresztény kontextusban az elkövetett vétkek feletti bánaton túl kezdettől fogva egyszersmind magában foglalta az állandó megtérést, vagyis az Istenhez való egyre tökéletesebb odafordulást is. Ferenc a szót annak komplex értelmében használta, amikor a regula előszavaként ma is olvasható buzdításában *bűnbánó testvérekről és nővérekről* beszélt. Hosszú ideig ezzel az elnevezéssel illették azokat a férfiakat és nőket, akik világi állapotukban megmaradva, Ferenc útmutatásai szerint törekedtek az evangélium megvalósítására.<sup>7</sup> A később *harmadik rendiként* is emlegetett *bűnbánó testvérek és nővérek* első szabályzatát III. Honorius pápa hagyta jóvá 1221-ben. Már az első évtizedekben előfordult, hogy nem házasságban élő világiak közösségbe szerveződve kívánták megélni hivatásukat. Ez a létforma a klauzúra hiánya és a nagyobb mozgásszabadság miatt különösen a nők számára jelentett új alternatívát. E „nyitott kolostorok” megítélése ugyan sem a Szentszék, sem a Rend részéről nem volt mindig egyértelműen pozitív, a 14. század végére – bizonyos keretek között – a harmadik rendhez kötődő szerzetesi életforma mindkét nem számára vállalható lett. Ettől kezdve egyre határozottabban elkülönült a saját házukban élő, közeli ferences kolostorhoz kapcsolódva testvéri közösségeket alkotó *világiak* és a közös házban, közös napirend szerint élő, majd fogadalommal elköteleződött *szerzetesek* két nagy csoportja. A 15. században – az utóbbi esetben – már széles körben használták a *Reguláris, vagy Szabályozott Harmadik Rend* elnevezést. Az elmúlt évszázadok során több száz különböző, Ferenc útmutatásait követő szerzeteskongregáció és apostoli életű társaság kapott egyházi engedélyt arra, hogy a kor kihívásaihoz igazodva gyakorolja sajátos hivatását. Mind a világi, mind a szerzetesi közösségekkel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a rászorulóknak megsegítése kezdettől fogva identitásuk részét képezte. Mindenekelőtt betegápolással és szegénygondozással foglalkoztak: forrásaink a 13. századtól kezdve

<sup>6</sup> Mt 3, 2b. A görög μετανοέω szó jelentése: a gondolkodást megváltoztatni, bűnét megbánni, megtérni. A Szent István Társulat kiadásában megjelent Szentírás görög nyelvű szöveg alapján készült fordítása a „*tartsatok bűnbánatot*”, míg a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat latin nyelvű szöveg alapján készült fordítása a „*térjetek meg*” kifejezést használja ugyanazon a helyen.

<sup>7</sup> 1210 áprilisáig Ferenc és társai magukat is Assisi *bűnbánó testvéreinek* hívták. A 13. század közepétől egyre szélesebb körben használt *Szent Ferenc Harmadik Rendje* elnevezés nem időbeliséget fejez ki. A kifejezést először a humiliátusok használták hasonló értelemben: azokat a szerzetesrendhez tartozó laikusokat jelölték vele, akik (az első és második rend tagjaival ellentétben) saját házaikban maradtak és házasságot is köthettek.

gyakran említik, hogy a testvérek, illetve nővérek ispotályban láttak el szolgálatot, sőt olykor maguk voltak az intézmény fenntartói is.

Világi testvérként – a megelőző korokhoz hasonlóan – a 20. században is sok magas tisztséget viselő pap volt a rend tagja és támogatója: így például XIII. Leó (1878–1903), XV. Benedek (1914–1922), XI. Pius (1922–1939), XXIII. János (1958–1963). Magyarországon ugyanebben az időben a rendhez tartozott többek között gróf Zichy Gyula (1871–1942)<sup>8</sup> kalocsai és Dr. Szmercsányi Lajos (1851–1943)<sup>9</sup> egri érsek.

A Ferences Harmadik Rend magyarországi történetére vonatkozóan adataink igencsak szórványosak.<sup>10</sup> Nagyobb városainkban bizonyára korán létrejöttek világiak testvéri közösségei, és tudomásunk van szerzetesi életformát követő nővérekről is.<sup>11</sup> A török hódítás feltehetően visszavetette mindkét ág fejlődését. A 18. század közepén számos testvéri közösség megalakulására láthatunk példát,<sup>12</sup> ezeket azonban II. József rendelete 1782-ben feloszlatta. Éppen száz évvel később, 1882-ben a magyar ferences rendtartomány főnöke körlevélben a házfőnökök figyelmébe ajánlotta a világiak rendjét és buzdította őket a közösségek megalapítására. A 20. század első harmadában már számtalan helyi csoport és több reguláris női kongregáció is működött az országban. 1950-től kezdve létük ismét lehetetlenné vált, majd a rendszerváltás után megalakultak az új, illetve megújultak a régi közösségek.

## Harmadik Rendi közösségek a 20. századi Magyarországon<sup>13</sup>

A világi testvérek a múlt század első felében folytatott tevékenységéről értékes adatokat találhatunk a *Szent Ferenc Hírnöke* (1903–1921; 1943–1944), a *Terciárius Közlöny* (1921–1924), a *Ferences Közlöny* (1924–1941), majd a *Magyar Barát* (1942–1944) hasábjain, melyek a rend országos lapjai voltak. Az egyes beszámolókból kiderül, hogy a legtöbb közösség nem rendelkezett sajátos arculattal, a rendtagok lehetőségeikhez és képességeikhez mérten vállaltak – általában karitatív jellegű – feladatokat. Ezzel együtt többször előfordult, hogy egy-egy csoport kollektívan ajánlotta fel szolgálatát a rászorulóknak. A segítségnyújtás megvalósulhatott egy-szeri, periodikus, illetve rendszeres támogatásban: szinte mindenhol találkozunk például a szegények megvendégelésének szokásával, mely általában bizonyos

<sup>8</sup> *Magyar Barát* 1942 június 91.

<sup>9</sup> *Magyar Barát* 1943 február 23.

<sup>10</sup> Kifejezetten világi testvérek magyarországi jelenlétével foglalkozik: VÁNDOR 1989, PÁL 1996, EGERSEGI 2002. A szerzetesi testvérek közösségeire később részletesebben kitérek.

<sup>11</sup> Juhász Kálmán adatai szerint Csanádon és Lippán például a 15. század második felében özvegyek és hajadonok közösségben éltek a ferences kolostor közelében. „Egyéb vallásgyakorlataikon kívül istáptolták a szegényeket, gondoztak beteget, áptolták a helységben a békét, szeretetet.” Lortz 1991. 71.

<sup>12</sup> 1724 Komárom, 1745 Vác, Győr, 1763 Szombathely. Vö.: EGERSEGI 2002. 1741 Buda. v.ö.: *Magyar Barát* 1942. augusztus 127.

<sup>13</sup> A Mallersdorfi Ferences Nővérek kivételével a közösségek mindegyike bemutatkozik DOBSZAY–GALAMBOSNÉ 2008 kötetében.



ünnepekhez kötődött.<sup>14</sup> Ilyenkor nem ritkán több száz nehéz anyagi körülmények között élő helybéli kapott meleg ételt: Pécsen 1942-ben mintegy 1200 szegény vehetett részt a Szent Antal napján rendezett ünnepi ebéden.<sup>15</sup> Egyedülálló kezdeményezés volt Szegeden az ún. vasúti misszió, melynek során az önkéntesek éveken keresztül segítették a városba érkező utazókat a tájékozódásban, szálláskeresésben és egyéb problémás ügyek megoldásában.<sup>16</sup> Több helyről érkezett híradás arról is, hogy a rendtagok rászoruló gyermekek részére biztosítottak ruhát, iskolai felszerelést. Szokás volt még egy-egy karitatív cél érdekében jótékonyági esteket, gyűjtéseket taratani. A II. világháború alatt a Magyar Barát szerkesztősége egyes katonák leveleit közzétette,<sup>17</sup> illetve közölte a katonákért való felajánlásokat, ima- és miseszándékokat.

Tagjai közül többen komolyan elköteleződtek a társadalom szolgálatában: Boldog Batthyány-Strattmann László és Bálint Sándor legnevesebb képviselői közé tartoznak.

A 20. század első felének világi közösségei tevékenységét áttekintő rövid összefoglalót egy Ferences Közlönyből származó idézettel zárom: „Mily kedves emlék lesz az, ha majd 100 év múlva – csontjaink akkor már rég porladnak – a ferences utódok a 800 éves jubileum évében előveszik a 700 éves jubileum alkalmával összegyűjtött emlékeket és boldog mosollyal nézegetnek bennünket, régi, buzgó elhunytakat, kiknek munkásságáért halát rebegnek és áldást mondanak halandó csontjaink felett.”<sup>18</sup>

Az újjászületett Ferences Világi Rend<sup>19</sup> 42 magyarországi közösségének ma körülbelül 450 tagja van. Az egyes csoportok tevékenysége továbbra is nagyon sokszínű, a feladatvállalások mindenekelőtt a helyi társadalom kihívásaihoz, adottságaihoz és lehetőségeihez igazodnak.

A *Reguláris Harmadik Rend* szabályzatát 1900 és 1950 között a történelmi Magyarország területén hét különböző kongregáció követte. 1989 után ezek mindegyike kivétel nélkül újrászerveződött, sőt, újabb, hazai alapításoknak köszönhetően számuk tizenkettőre emelkedett. A közösségek bemutatása az országban való megjelenésük szerint, kronológiai sorrendben történik.

<sup>14</sup> Leggyakrabban karácsony, Szent Ferenc, Szent Antal, illetve Szent Erzsébet napján találkozunk ezzel a szokással.

<sup>15</sup> *Magyar Barát* 1942. július 110.

<sup>16</sup> A szolgálatot 1925 és 1931 között látták el. Vö.: PÁL 1996. 62.

<sup>17</sup> „Kedves Magyar Barát! Boldogan olvastam téli állásunkban a szép Magyar Barátot. Az otthonról beszélt minden sora, minden képe, minden írása. Lélekben egybeforrok minden olvasójával, aki otthon, akárhányszor a hiányzó férj és testvér, vagy gyermek távollétében lapozgatja.... Nagy vigasztalással töltött el bennünket, mikor hallottuk, hogy milyen buzgón imádkoznak értünk Gyöngyösön a Fájdalmas Szűzanya oltáránál, és mennyien végzik országszerte a szálláskeresést szerencsés hazatérésünkért.... A szent karácsonyra a kis Jézus áldását kívánom a szerkesztő atyáknak, édesanyámnak, testvéreimnek, jószágos plébános urunknak, Nagyréde minden lakójának... Ha ránk gondolnak küldjenek rózsafüzérek, érmeket, szentképeket, üres tábort levelezőlapokat, hogy széttoszthassam bajtársaimnak. Isten velük!” Vö.: *Magyar Barát* 1943 február 31.

<sup>18</sup> A Ferences Rend 2009-ben ünnepelte alapításának nyolcszáz éves évfordulóját. A fenti idézet egy felhívás részlete, mely a helyi közösségeket a történetükre vonatkozó anyag összegyűjtésére ösztönzi. *Ferences Közlöny* 1927. április

<sup>19</sup> Az elnevezés ebben a formában 1978 óta használatos. A testvérek ekkor VI. Pál pápától megkapták új regulájuk jóváhagyását, mellyel párhuzamosan struktúrájuk is átalakult.

Mindenekelőtt a *Szent Erzsébetről Nevezett Betegápoló Nővérekről* kell megemlékeznem.<sup>20</sup> Apollonie Rademacher Aachen városának kórháza számára alapította betegek ellátásával foglalkozó közösségét, mely 1626-tól, az első nővérek beöltöztetésétől kezdve Árpád-házi Szent Erzsébet nevét viseli. A történelmi Magyarország területén először 1738-ban Pozsonyban, majd negyvenhét évvel később Budán kaptak házat. Nevükhöz fűződik többek között a budai Fő utca nagy múltú kórházának kiépítése és üzemeltetése.

A *Szent Család Szegény Ferences Nővérei*, vagy más néven *Mallersdorfi Ferences Nővérek* alapítója Paul Joseph Nardini, egyházmegyés pap, aki a szerzetesközösséget rászoruló gyermekek és idős betegek gondozásának céljából 1855-ben, a németországi Pirmasensben hívta életre, négy fiatal harmadik rendi nő közreműködésével. Az erdélyi Nagyszebenbe kilenc évvel később, Batthyány Julianna kérésére érkezett első csoportjuk.<sup>21</sup> A városban iskolarendszert építettek ki, ahol mindenekelőtt rászoruló gyermekeket oktattak. Intézményük idővel elemi tanítóképzővel bővült.<sup>22</sup> Számos erdélyi város kérte szolgálatukat, s több helyen már nem csak tanítással, hanem kórházi betegápolással is foglalkoztak. A mai Magyarország területén egyedül Salgótarján klinikáján dolgoztak – a rendszerváltás után ide már nem tértek vissza.<sup>23</sup> Ma Erdély több településén is elsősorban idősek gondozását végzik.

Egy évvel később, 1865-ben, szintén Erdélyben jelent meg a svájci Boldog Mária Terézia Scherer és Theodosius Florentini kapucinus testvér nevéhez fűződő *Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek* kongregációja.<sup>24</sup> Aranyosmaróti megtelepedésük után ötven évvel már harminchét házuk volt az egész országban. Magyarországon elsőként ők hoztak létre „komplex, lépcsőzetesen felépített, teljes nevelési-oktatási rendszert”, Zsámbékon.<sup>25</sup>

Az *Assisi Szent Ferenc Leányai Kongregációt* 1894-ben hívta életre Brunner Anna Margaréta Budapesten, ahol ma is ők üzemeltetik a közösség által 1935-ben alapított Szent Ferenc Kórházat.<sup>26</sup> Az intézmény kápolnája az elmúlt évtizedekben megszakítás nélkül működött, mely egyedülállóvá teszi a maga nemében. A felosztást megelőzően a kongregáció tagjai Magyarország 11 kórházában láttak el szolgálatot.<sup>27</sup>

Öt évvel később, 1899-ben Zichy gróf kezdeményezésére egy újabb harmadik rendi közösség jelent meg a fővárosban. A *Ferences Mária Misszionárius Nővérek Társulatát* Hélene de Chappotin alapította éppen húsz évvel korábban, Franciaországban. „Mivel a Társulat elsősorban pogány missziókkal foglalko-

<sup>20</sup> A Szerzetesrend magyarországi működéséről lsd.: POKORNY 1935. Szabó György Pius csak róluk emlékezik meg a hazai szerzetes életformát követő harmadik rendi közösségek közül. Szabó 1921.

<sup>21</sup> Tóth Mike Szent- Ferencz- Rendi Nővérek-nek nevezi őket és a II. rend elágazásának tartja. TÓTH 1904. 211. A közösség honlapja: [www.ferencesnovek.ro](http://www.ferencesnovek.ro)

<sup>22</sup> Munkájuk elismeréseként Mayer Maria Petronella főnöknő 1896-ban arany érdemkeresztet, 1900-ban Pro Ecclesia et Pontifice pápai keresztet kapott. v.ö.: MARTON 2004. 115.

<sup>23</sup> MIKE 1904. 115., PUSKELY 1990 617.

<sup>24</sup> A közösség honlapja: [www.kreuzschwestern.at](http://www.kreuzschwestern.at)

<sup>25</sup> RABÁR 2002. 344.

<sup>26</sup> A közösség honlapja: [www.cfsf.t-online.hu](http://www.cfsf.t-online.hu). A kórház honlapja: [www.szentferenckorhaz.hu](http://www.szentferenckorhaz.hu)

<sup>27</sup> Új Ember 1989, július 2.3.

zott, Magyarországon nem voltak nagy intézményeik. Mindenki, aki arra alkalmas volt, misszióba ment.”<sup>28</sup> Aki itthon maradt szegény sorsú gyermekeket tanított, illetve a rend által fenntartott szegénykonyhán dolgozott. Házuk ajtaján a következő felirat állt: „Egy tál meleg étel mindig kapható”.<sup>29</sup> A nemzetközi közösség országunkban ma többek között misszióból hazatért, idős nővéreket ápol.<sup>30</sup>

Már meglévő hivatásokat karolt fel Mikes János szombathelyi püspök, amikor 1920-ban megalapította az *Annunciáta Nővérek Kongregációját*.<sup>31</sup> Kezdetben a nővérek elsősorban kórházi betegápolással foglalkoztak, majd egyéb feladatokat is vállaltak: ők vezették például a bécsi Pázmáneum háztartását.<sup>32</sup> Ma egyebek mellett kollégiumot tartanak fenn Szombathelyen.

A *Ferences Szegénygondozó Nővérek* kongregációjának alapítása szintén Magyarországhoz kötődik. 1927-ben, Egerben kezdeményezte Oslay Oswald ferences testvér – a helyi világi testvéri közösség igazgatója – egy olyan női szerzetesrend megalakulását, melynek tagjai önmagukat a társadalom legszegényebbjéi szolgálatának szentelik.<sup>33</sup> Alapító társai Páhok Mária és Kroumann Mária voltak, akik „Pécsen éltek és vallásos, komoly harmadik rendi, köztisztelőben álló személyek voltak. Az eszme megismerése után – lelkiatyjuk tanácsára –, ők is Egerbe költöztek.”<sup>34</sup> A rend nővérei az egy évvel korábban, szintén Oslay által kidolgozott, nemzetközi érdeklődést kiváltó Egri Norma<sup>35</sup> gyakorlati megvalósításának kivitelezői, s így a hazai szervezett szegénygondozás kiépülésének jelentős tényezői lettek. Céljuk volt, hogy a szegényeket saját otthonukba visszavezessék és segítsék őket a társadalomba való visszailleszkedésben: „Az egész embert visszaadni a társadalomnak, önmagának, és a Teremtőnek”.<sup>36</sup> A jelentkezők létszáma messze meghaladta más rendi közösségek novíciusainak létszámát.<sup>37</sup> Szükség is volt minden érdeklődőre, mert a Norma elvei feltételezték a nővérek jelenlétét. Ma is tevékenykednek a szegénygondozás területén, valamint ők működtetik Szécsényben a Ferences Betánia Idősek Otthonát.

Szóllósy Julianna, a Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek Kongregációjának Ausztriában élő nővére 1981-es, magyarországi látogatásának hatására négy évvel később titokban három nővér is megkezdte felkészülését a Harmadik Rend szabályzatát követő szerzetesi életre. A folyamatosan gyarapodó kis közösség 1989 után magát *Szent Ferenc Kisnővéreinek* nevezve lépett a nyilvánosság

<sup>28</sup> *Új Ember*, 1990. január 14.7.

<sup>29</sup> PUSKELY 1990 124.

<sup>30</sup> A rendtagokkal készült interjúk felhasználásával a közösség történetéről és küldetéséről bővebben lsd.: *Új Ember* 2003. július 6. 7.

<sup>31</sup> *Új Ember* 1989. augusztus 6. 3., A közösség honlapja: [www.annunciata.hu](http://www.annunciata.hu)

<sup>32</sup> PUSKELY 1990. 105.

<sup>33</sup> Talán e rendi közösségre nézve leggazdagabb a magyar szakirodalom. ŐZE – MEDGYESY-SCHIMIKLI 2005 két tanulmánya is foglalkozik a témával.

<sup>34</sup> *Új Ember*, 1989., június 11. 3.

<sup>35</sup> Az Egri Norma részletes ismertetéséről és annak megvalósításáról városok szerint lsd: PETRO 1932., PÁLOS 1934.

<sup>36</sup> CSEPÉLY 1931.

<sup>37</sup> HÁMORI 2005. 429.

elé.<sup>38</sup> Tevékenységük sokrétű és igen változatos. Kezdeményezésükre született és vezetésükkel működik a bükkszentkereszti Elfogadlak Alapítvány, melynek célkitűzései között szerepel a halmozottan hátrányos helyzetű fiatalok és felnőttek esélyegyenlőségének elősegítése.<sup>39</sup>

Szóllóssy Julianna nevéhez köthető az a később *Szent Ferenc Kistestvéreiként* bejegyzett közösség is, mely a rendszerváltás éveiben szeminaristák kezdeményezésére alakult. Magyarországon ők az egyetlen képviselői a Reguláris Harmadik Rend férfi ágának. Mindenekelőtt lelkipásztori szolgálatot látnak el.

A 20. század utolsó évtizedében Pécsen is megalakult egy harmadik rendi, később *Assisi Szent Ferenc Betegápoló Nővéreiként* ismert szerzetesi közösség.<sup>40</sup> Az első hivatások a megyei kórház vezetőségének kifejezett kérésére szolgálatot vállaló két ferences betegápoló nővér tanúságtételének köszönhetően jelentkeztek; a közösség alapítása Bali Katalin Kapisztrána nevéhez fűződik. A pécsi kórházban ma is betegeket ápolnak, Kozármislenyben pedig idősek gondozását szolgáló otthon tartanak fenn.

Szintén a múlt század utolsó éveiben, a szécsényi klarissza remetesség felállításával egy időben, magyar kezdeményezésre született az a közösség, melynek tagjai Assisi Szent Klára lelkiiségét követik. A *Kegyelemosztó Miasszonyunk Oblátái* szorosan kapcsolódnak szécsényi nővéreikhez, de világi szolgálataiknak köszönhetően aktívan részt vesznek a társadalom életében.<sup>41</sup>

A hivatalos egyházi jóváhagyás tekintetében legfiatalabb, alig tízéves magyarországi közösség is hazai alapítás. A Veszprémi Egyházmegyében működő *Assisi Szent Ferenc Segítő Nővérei Közössége* a hitoktatás területén és a helyi plébánia, illetve egyházközség életében vállal különböző szolgáltatásokat.<sup>42</sup>

## Összegzés, következtetések

A fent ismertetett Reguláris Harmadik Rendi szabályzatot követő közösségek közül három befolyásos személyek kifejezett kérésére telepedett meg az országban, nyolc pedig hazai kezdeményezésre született: három még a század első felében, öt (hivatalosan) 1989 után. A sajátosságok tekintetében igen nagy változatosságot mutató szerzetesi közösségek alapítása, illetve terjedése nem utolsó sorban a helyi társadalom számára szükséges szolgálatok felismeréséhez, illetve ezek felvállalásához kötődött.

<sup>38</sup> A titokban alakult közösség Nagyboldogasszony ünnepén tartott első nyilvános beöltözéséről részletes leírást közöl: *Új Ember* 1989, szeptember 3.3. Életútinterjúkat közöl: SINKA 2004. A közösség honlapja: [www.szfkisnoverei.communio.hu](http://www.szfkisnoverei.communio.hu)

<sup>39</sup> A rendtagokkal készült interjúk felhasználásával a közösség történetéről és küldetéséről bővebben l. *Új Ember* 2003. május 25. 7.

<sup>40</sup> A rendtagokkal készült interjúk felhasználásával a közösség történetéről és küldetéséről bővebben l. *Új Ember* 2003. március 23. 7.

<sup>41</sup> A rend egyik nővérével, Pécsi Debórával készült interjú olvasható a regolyi önkormányzat 2006 december 21-én megjelent lapjában. A lap elérhető: [www.regoly.hu/kisbiro/kisbiro\\_2006\\_12\\_21.pdf](http://www.regoly.hu/kisbiro/kisbiro_2006_12_21.pdf)

<sup>42</sup> A rendtagokkal készült interjúk felhasználásával a közösség történetéről és küldetéséről bővebben l. *Új Ember* 2003. június 29. 7.

A Ferences Család Harmadik Rendjének szerzetes, illetve világi testvérei a század első felében igencsak látványos munkát végeztek a nevelés, a betegápolás, és a szegénygondozás területén. Társadalmi aktivitásuk az elmúlt három évtizedben talán kevésbé szembetűnő. Ha azonban a közösségeknek e két korszakban folytatott szociális tevékenységét kívánjuk összevetni, az eltérő társadalmi, illetve rendi struktúra, valamint a rend kötelékébe tartozó testvérek lényeges számbeli különbsége miatt körültekintőnek kell lennünk. Ha egyelőre csupán a fent említett példákra gondolunk, azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy az idézett ferences közösségek – karizmájukhoz igazodva, sajátos utakon – sokat tettek és tesznek ma a – nem pusztán materiális értelemben vett – szegényekért.

## Irodalom

*Biblia.* Szent István Társulat, Budapest, 2006.

DOBSZAY Benedek OFM – GALAMBOSNÉ Száraz Krisztina (szerk.)

2008 *A Ferences Család közösségei Magyarországon.* Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.

CSEPELI György

1931 *Szegénygondozás: az Egri norma.* Egri Ferences Szegénygondozó Nővérek, Budapest.

EGERSZEGI Sándor

2002 *A váci ferences harmadik rend története 1921–1950.* Vác.

*A Ferences Harmadik Rend.* Magyar Barát kiadása, Budapest, 1947.

GEMELLI Ágoston OFM

1933 *A franciskanizmus.* Ferences Közlöny kiadása, Budapest.

GERGELY Jenő

1985 *A Katolikus Egyház Magyarországon 1944–1971.* Kossuth Könyvkiadó Budapest.

GERGYELY Jenő

1997 *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1919–1945.* ELTE-Újkori Magyar Történeti Tanszék, Budapest.

HÁMORI Péter

2005 Az „Egri Norma”. A 75 éve alapított Ferences Szegénygondozó Nővérek Rendjének Története. In: *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára.* Szerk. ŐZE Sándor – MEDGYESY-SHMIKLI Norbert. PPKE BTK – METEM. 422–438.

JAGICZA Juvenál

1927 *Assisi Szent Ferenc Harmadik Rendjének Katekizmusa.* A Ferences Közlöny kiadása, Budapest.

KARÁCSONYI János

1922 *Szent Ferenc Rendjének története Magyarországon 1711-ig.* MTA, Budapest.

Dr. Kiss Jenő (szerk.)

1975 *Újszövetségi görög-magyar szótár.* Református Sajtóosztály, Budapest.

Kiss Mária

- 2005 A Szent Ferenc-rendi Szegénygondozó Nővérek Szombathelyen. In: *A ferences lelkeség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. Szerk. ÓZE – MEDGYESY-SHMIKLI, PPKE BTK – METEM. 415–422.

Lotz Antal

- 1991 Szerzetesek a Csanádi Egyházmegyében a középkorban. (Juhász Kálmán hagyatéka alapján) In: *Tanulmányok Csongrád megye történetéből XVIII.* Szerk. BLAZOVICH László. 17–92.

MARTON József

- 2004 A Mannersdorfi Ferences Nővérek szerepe az erdélyi katolikus identitás formálásában. *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, XLIX., 1. 109–124.

MATURA, Thaddée

- 2009 *San Francesco. Una grande eredità*. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli.

PÁL József

- 1996 *Ferences Harmadik Rend Szegeden (1919–1944)*. KÉSZ – METEM, Budapest.

Dr. PÁLOS Károly

- 1934 *Szegénység, szegénygondozás*. Szombathely, a szerző kiadása.

PETRO Kálmán

- 1932 *Az Egri Norma*. 1927–1932. Eger.

POKORNY Emanuel

- 1935 *A Szent Erzsébet szerzet*. Szent István Társulat, Budapest.

PUSKELY Mária

- 1990 *Szerzetesek: a megszentelt élet 99 intézménye*. Zrínyi Nyomda Kiadója, Budapest.

- 1995 *Keresztény szerzetesség*. Bencés Kiadó, Budapest.

Ifj. RABÁR Ferenc

- 2002 A Szent Keresztről nevezett Irgalmas Nővérek. *Vigília* 5. 343–348.

Dr. RATZINGER György

- 1886 *Az Egyházi Szegényápolás története*. Budapest, Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája.

SINKA Ildikó

- 2004 Istennek szentelt életek. In: (Szerk. Barna Gábor) *Rítusok, folklór, szövegek*. Szerk. Barna Gábor. Paulus Hungarus-Kairosz. 313–333.

Dr. SZABÓ György Pius

- 1921 *Ferencrendiek a magyar történelemben: adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez*. Budapest.

*Szentírás*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003.

TEMPERINI, Lino (szerk.)

- 1991 *Testi e documenti sul Terzo Ordine Francescano*. Editrice Franciscanum, Roma.

TÓTH Mike S.J.

- 1904 *Szerzetesrendek és társulatok Magyarországon*. Kalocsa.



Dr. VÁNDOR P. Gottfrid

1989 *Fejezetek Assisi Szent Ferenc harmadik rendjének történetéből*. Budapest.

*Ferences Közlöny* (1924–1941)

*Magyar Barát* (1942–1944)

*Új Ember* (1989, 1990, 2003)

[www.2010againstopoverty.eu](http://www.2010againstopoverty.eu)

[www.annunziata.hu](http://www.annunziata.hu)

[www.cfsf.t-online.hu](http://www.cfsf.t-online.hu)

[www.ferencescsalad.hu](http://www.ferencescsalad.hu)

[www.ferencesnoverek.ro](http://www.ferencesnoverek.ro)

[www.franciscanum.it](http://www.franciscanum.it)

[www.fvr.hu](http://www.fvr.hu)

[www.kreuzschwestern.eu](http://www.kreuzschwestern.eu)

[www.szentferenckorhaz.hu](http://www.szentferenckorhaz.hu)

[www.szfkisnoverei.communio.hu](http://www.szfkisnoverei.communio.hu)

[www.szegenygondozo.ofm](http://www.szegenygondozo.ofm)

GYERTYÁNOS, ÉVA

## CONSECRATED LIFE AND ROLE IN SOCIETY

### The Franciscan Third Order in 20<sup>th</sup> century Hungary

In the countries of the European Union 2010 was the “*European Year for Combating Poverty and Social Exclusion*”. As the research theme of my doctoral dissertation was linked to the Franciscan Third Order, this EU decision encouraged me to examine the Order from the angle of their social activity and then to present the secular and monastic communities operating in Hungary in the course of the 20<sup>th</sup> century. The systematic processing of the available sources on the history of the Order in Hungary is still far from complete, very little has been published on the subject in Hungarian and little of anything published abroad is readily accessible in Hungary. My article begins with a brief historical overview, followed by a short presentation of the 20<sup>th</sup> century communities, illustrating their secular services with concrete examples.

## „LOKÁLIS” ÉS „GLOBÁLIS” RÓZSAFÜZÉR TÁRSULATOK GYIMESBEN Egy „virtuális<sup>1</sup> imaközösség” helyi adaptációja

### Bevezetés helyett

Megszoktuk már, hogy lenézve vagyunk,  
Mert a Gyimesekből csángók vagyunk,  
Maradinak tartanak,  
mert olyanok vagyunk mint a madarak.  
Elvándoroltunk a hegyekbe,  
hogy megmaradhassunk békében,  
más ruhába kellett öltözzünk,  
hogy megvédhessük mindenünk.  
Magunk építettünk kalibát,  
abban laktunk télen-nyáron át.  
Felástuk a földet, megtermeltük az  
enni és felvenni valót.  
Megfontuk, megszőttük, utána szépen kihimeztük  
és vasárnap a Szentmisére fel is vettük.  
Mégis sokaknak maradiak vagyunk,  
mert a Gyimesekből csángók vagyunk.  
Két fej összebugylik és össze sugnak,  
ezek csángók és ránk mutatnak.  
Sok okos tanító, tanár, pap,  
orvos és előljáró  
Kikerült a Gyimesekből, – tanulván.  
A szülők sok verejtéken keresztül tanították  
amíg becsületes embernek faragták,  
de azért mégis maradiak vagyunk,  
mert a Gyimesekből csángók vagyunk.  
De van nekünk egy BABA MÁRIÁNK  
AKI mindig Szent FIÁNAK felajál.  
Este VELE fekszünk, Reggel VELE kelünk  
Egész nap a munkánk VELE végezzük.  
Piros Pünkösöd napján  
Felöltözzünk cifrán,

<sup>1</sup> Howard Rheingold Interneten szerveződő közösségekre használta a virtuális közösség elnevezést. (VÁLYI 2007. 119.) Jelen esetben ez csak részben igaz, hisz más csatornákon is folyik a közösség-építés, ezért idézőjelben használok a terminust.



Gyalog két napig megyünk,  
hogy Csíksomlyóra elérhessünk  
És itt már rég várt reánk  
a Csíksomlyói BABA MÁRIÁNK.  
Ő ránk szeretettel ragyog  
Mikor egyszerre mondjuk az ÓLVASÓT  
És Ő is, lássa, vezeti csoportunk mert,  
tudja, hogy a Gyimesekből csángók vagyunk.  
És mi ezért mind-mind nagyon büszkék vagyunk,  
hogy a Gyimesekből csángók vagyunk!<sup>2</sup>

A gyimesi imakultúrát kutatva<sup>3</sup> és a gyimesiek számára csíksomlyói buszos zarándoklatokat szervező házaspárral beszélgetve sikerült a fent közölt versre<sup>4</sup>, és egy többszörösen is érdekes, paradoxonokat sem nélkülöző helyzetre rátalálnom. Az elmaradottságot, kirekesztettséget<sup>5</sup>, marginalizáltságot felemlető sorokat, a gyimesi ember sztereotip képét, mely a versben óvatosan meg nem nevezett, anonim másik, a külső szemlélő fejében él, egy olyan gyimesbükki asszony fogalmazta meg, aki háztartásában nem csak a mára már a Gyimes-völgyében is elterjedtnek mondható televízióval rendelkezik, de számítógéppel, internettel és nyomtatóval is. Ezeket az ún. hagyományos paraszti kultúrában idegennek ható technikai eszközöket nagy lelkesedéssel veti be a csíksomlyói Mária-kultusz élte-tése és a három gyimesi település (Gyimesfelsőlok, Középlók és Gyimesbükk) ima- és hitéletének egymáshoz közelítése érdekében. Az autodidakta módon verselgető asszony helyi viszonyok között reprezentatívnak persze nem mondható<sup>6</sup> életvilága mindenképpen jelzés értékű, a modernizáció és az urbanizáció vala-

<sup>2</sup> Megszoktuk már Antal Ibolya gondolatából. A verset eredeti formájában közlöm.

<sup>3</sup> A „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című Gyimesközéplók vallási életét feltáró OTKA-program keretében, konzulensem, Pócs Éva tanárnő irányítása alatt kezdtem el foglalkozni a gyimesi vallási szocializációval. Jelenlegi, Gyimesközéplokon és Hidegségen folyó terepmunkámat, melyet a PTE Interdiszciplináris Doktori Iskola, Néprajz-Kulturális Antropológia program doktoranduszaként végzek, a „Népi vallás, néphit, vallásos folklór a 16–21. században” című, K78253 számú OTKA-program támogatta.

<sup>4</sup> A vers azt követően született, hogy a Gyimesbükkről misét közvetítő Mária Rádiótól felkérés érkezett egy Gyimesekkel kapcsolatos történelmi beszámolóra.

<sup>5</sup> A paraszt terminushoz hasonlóan a csángó jelző is ambivalens, hol szitokszóként, hol egy idilli, mitikus világ megtestesítőjeként működik, persze mindez attól függ, hogy ki, milyen kontextusban használja. A kezdetben csak földbérleti gyimesiekkel a velük birtokperекbe bonyolódott földtulajdonos csíki székelyek – gyimesi megnevezéssel a magyarok – annak idején, és a gyimesiek szerint még sokszor ma is lekezelően bánnak. (ILYÉS 2006. 124.) A másik pólust a Gyimesbe járó magyar etno- és honvágyturizmus jelenti. (ILYÉS 2006. 130.) A helyzet ennél persze differenciáltabb, a csángókutatásba bekapcsolódó antropológusok próbálják dekonstruálni a csángó mítoszt, Hatos Pál szerint a csángókról folyó beszéd romantikus, idealizált hangnemét a tudományos berkekben mára felváltotta az illúzióvesztés, a médiában viszont csak most kezdődik igazán a csángók romantikája. (KALAS 2007. 330.)

<sup>6</sup> Ám ez nem is baj, hiszen: „minden lokális csoport, közösség végül is minden egyes korban sajátos életstratégiával, értékrenddel, életmóddal és életszemlélettel rendelkező egyénekből, tehát megismételhetetlen individuumokból állt.” (POZSONY 2007.) Imhof pedig arra hívja fel a figyelmünket, hogy az életesélyek kiegyenlítetlensége miatt hagyományosan a sokféleség, a heterogenitás volt a reprezentatív, nem egy adott egyén, hanem az életvilága számított reprezentatívnak. (IMHOF 1992. 18.)

mint a hálózati közösségek egyre erőteljesebben ható jelenlétére utal a Tatros völgyében.

## Gyimesi társulati élet – lokális rózsafüzér társulatok

A gyimesieknek a különféle technikai innovációk iránti növekvő nyitottsága mellett kutatásom terepe, Gyimes nyomokban még ma is őrzi alapvetően archaikus kultúráját, s ezen belül a középkorias gyökerű vallásos mentalitást<sup>7</sup>, melyet az isteni és ördögi világ kettősségébe vetett hit mellett az állandó imában élés, a szentekhez való meghitt viszony jellemez. Az elzárt havasi területeket sokáig gyér pasztoráció jellemezte, a templomok messze estek a patakok mentén szétszórta megtelepülő gyimesiektől<sup>8</sup>, akik intenzívebb imaélettel, különféle magánáhitati formák gyakorlásával (pl. rózsafüzér végzésével) kompenzálták mindezt.

Interjúalanyaim kollektív emlékezete szerint a Gyimesekben mindig is voltak rózsafüzér társulatok. A gyimesbükki Historia Domus szerint az Élő Rózsafüzér Társulat zászlóját 1869. május 30.-án áldotta meg Fogarassy Mihály erdélyi püspök. A társulati jegyzőkönyv szerint a 20. század folyamán többször újraalakították a gyimesbükki társulatokat, legutóbb 2004-ben, a világosság rózsafüzérének bevezetését követően, immár 20 fősre bővítve a csoportokat. 2009 októberében, a Gyimesvölgyi Rózsafüzér Társulatok első találkozásán a felsőlokiak 30, a középlokiak 28, a hidegségiek 17, a gyimesbükkiek pedig 31 imacsoportról számoltak be. A pontos taglétszám csak a gyimesbükkiek esetében ismert, ott a koronavezető minden társulatvezetőt és tagot név szerint nyilvántart a társulati jegyzőkönyvben. Becsléseim szerint Gyimesközéplekon és Hidegségen – ha minden csoportot 20 fősnek veszünk – legfeljebb 900 ember, vagyis az összlakosság közel hatoda lehet társulati tag.<sup>9</sup>

Kutatásom idején különösen a vegyes felekezetű – ortodoxok és római katolikusok által lakott – Gyimesbükki imatársulati élete mondható szervezettnek, minthaadónak a szomszédos gyimesközéplek és gyimesfelsőloki társulatok számára. Az itteni egyházszerző személyek váltak több újítás közvetítőivé, illetve régi szokások (pl. szentcsaládjárás) felújításának, valamint az egész Gyimesvölgyét átfogó közös társulati életnek, egyfajta gyimesi integrációnak (társulati találkozók, havonta szervezett buszos zarándoklatok és közös engesztelő imaórák a csíksomlyói Mária-köszöntőkön) a kezdeményezőivé<sup>10</sup>.

Az alulról jövő kezdeményezések mellett a társulatok egyre erősebb egyházi ellenőrzésére, felügyeletére irányuló törekvések is megfigyelhetők. A plébános

<sup>7</sup> Pócs 2005. 154.

<sup>8</sup> Az első római katolikus templom (Kontumáci templom) a Gyimesekben eredetileg nem is a csángóknak, hanem a határállomás tisztviselőinek épült 1782-ben a mai Gyimesbükki szélén. A gyimesközéplekiak és felsőlokiak őseinek, a gyimeslokiaknak csak 1853-ra, nem kevés konfliktus árán sikerült elérniük az egyházi önállósodást, és hogy saját templomot alapíthassanak. (BÁRTH 2006. 45–49.)

<sup>9</sup> A 2002-es népszámlálási adatok szerint Gyimesközéplek és Hidegség lakossága összesen 5227 fő. (Forrás: <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro>)

<sup>10</sup> Erről bővebben KAJÁRI 2010.

felkérte a társulatvezetőket, hogy írják össze házszám szerint a társulati tagokat, és alakítsák át 20 fősre a csoportokat, akinek több koszorúja is van, az próbáljon átadni belőle más vezetőknek. Az akár több évtizedes múltra visszatekintő csoportkohézióra érzéketlen reform nem aratott osztatlan sikert. Két társulati vezető is mesélte, hogy volt olyan tag, aki felháborodva azt mondta neki, ha másik csoportba kell átmennie, akkor inkább kilép a társulattól.

A jelenlegi átmeneti helyzetben tehát folyamatosan alakul, változik a kép, mind a taglétszámot, mind a társulatok működését tekintve. Ezt az átmeneti jellegét bizonyára az is fokozta, hogy a hidegségi egyházközség önállósodása miatt Gyimesközéploknak 20 év után, 2006-ban új plébánosa lett<sup>11</sup>, akinek időbe tellett, mire a meglehetősen nagy egyházközség működését kiismerte. Kezdetben például az előző plébános által jól szabályozott első vasárnapi szentségimádást<sup>12</sup> is némi „üzemzavar” érte, melyre az egyik társulatvezető így emlékezett:

„Az első vasárnap, amikor idejött, há mondom magamba, hogy elmegyek idejébe, érjek egy kicsit szentségimádás bár na. S meek, s hát senki sincs a templomba, az oltáriszentség kitéve ...nem volt soron senki, mer nem hirdetett ki senkit...senki, senki a templomban. Há így mondom, ahogy a Jézuska is tudja, hogy igaz. Letérdeltem, s a könnyem kiesett, hogy Jézusom, há ilyen egyedül hagytak téged ebbe a nagy faluba, há ha te münket így elhagysz, akkor. Akkor azt ígertem Jézuskának, hogy amíg egészséget hagy, nem hagyom egyedül.” (Nő, 1939, Gyimesközéplok)

## Internet és védőgyűrű az Oltáriszentség körül

A vers szerzője, aki idővel kvázi specialistává, zarándoklatszervezővé nőtte ki magát, a lokális közösségszervezésben több módon is kiveszi a részét. Minden hónap első szombatján buszos zarándoklatot szervez a gyimesieknek Csíksomlyóra, ahol ő vezeti az engesztelő imaórát is a kegytemplomban. Az imaóra programját összeállítva a Magyarországra férjhez ment lányától megörökölt számítógépen szokott újabb búcsús énekeket keresni az interneten: *„Egy nap nem volt, amit csináljak, s ott pittyogtattam ide-oda, mer nagyon nem értem... a búcsújárást beírom, nagyon sok minden szépet kiad, s akkor onnan válogatok.”*<sup>13</sup>

Egy ilyen alkalommal – 2008 szeptemberében – figyelt fel az Eucharishtiáról elnevezett Rózsafüzér Társulatra, mely a váci Szent Anna Piarista templomban

<sup>11</sup> A plébános négy év után áthelyezését kérte, így 2010 augusztusától ismét új lelkiatya került a középloki egyházközség élére.

<sup>12</sup> Ennek korábban mindig egy-egy társulatvezető volt a felelőse, ám az új plébános először nem jelölt ki senkit.

<sup>13</sup> Valójában többről van itt szó, mint pusztá válogatásról: *„Van, amit még át kell formálni, mer vannak olyan énekek, amelyik nem Csíksomlyóról szól, de hogyha azt a nevet, nem egy magyarországi nevet, vagy mit tudom én, melyik nevet, Máriapócs, vagy melyiket tegyük be, hanem Csíksomlyó, és akkor, akkor már megfogtad, azzal má megfogtad azt, azt a tömeget”.* De Certeau meglátása szerint „a kulturális fogyasztás, tehát a reprezentációk befogadása korántsem merőben passzív aktus, hanem mint afféle elsajátítás vagy kisajátítás, lényegében szintűgy termelés vagyis előállítás.” (GYÁNI 1997. 7.) Lev Manovich olvasatában a kultúra mindig is a remixelhetőségről szólt, a jelenkori internetes kultúra pedig minden résztvevője részt vehet a remixelésben. (MANOVICH 2007. 85.)

alakult meg 2004-ben 20 fővel. A hagyományos laikus vallásos társulatoktól eltérően ez nem egyházközségi keretben működik. Tagjai között nemcsak váciak vannak. Akik nem tudnak részt venni a titokcserén (minden hónap első vasárnap délután), azoknak telefonon, illetve az interneten keresztül továbbítják az aktuális havi titkot.<sup>14</sup> A váci alapítókkal készített interjú idejére, 2010 szeptemberében már összesen 520 tagjuk van, kétszázan magyarországiak, néhányan szlovákiai magyarok, több mint háromszázan erdélyiek: gyimesiek, csíksomlyóiak, gyergyóiak, szőkefalviak, nagyfalusiak. Az erdélyiek jelentős része, kb. 140 fő gyimesi, a váciak elmondása szerint 2010 nyarán további 60 fő csatlakozására kaptak ígéretet a gyimesbükkiektől.

Gyimesbükki interjúalanyom érdeklődését saját elmondása szerint az keltette fel eme társulat iránt, hogy ez egy „oltáriszentség védő rózsafüzér társulat”, amely a nagy veszélybe lévő oltáriszentséget védi, mert a gonosz nagy támadásra készül ellene. Pócs Éva szerint a gyimesiek lakberendezését vizsgálva is kimutatható az őket jellemző középkorias mentalitás. A profán lakóterek – akár még az árnyékszék – falait is benépesítő, kultusztárgy helyett inkább amulett szerepet betöltő szentképek, vagyis szentek képmásai szakrális/mágikus védelmi rendszert alkotnak, a gyimesi háztetők elmaradhatatlan kellékei, a keresztek pedig külső védőgyűrűként veszik körbe a házat.<sup>15</sup> E gondolatmenet alapján teljességgel érthető, hogy ismeretlenül is, de miért kelthette fel interjúalanyom érdeklődését a váci társulat. Míg a tradicionális rózsafüzér társulatok Mária számára fonnak imáikból rózsakoszorút, itt ennek analógiájáról beszélhetünk, csak koszorú helyett védőgyűrűről van szó.

A mára túlnyomóan virtuálissá bővült váci társulat honlapján közzétett felhívás nagyban egybecseng a szőkefalvi és egyéb Mária-jelenéseken elhangzott üzenetekkel<sup>16</sup>. Eszerint minél több közös imára van szükség, hogy kiengeszteljük Jézust, aki sok közömbösséget, megbántást, megszensteltelenítést szenvedett el az Oltáriszentség képeiben. Hasonló szellemiségű engesztelő mozgalom korábban is létezett már Székelyföldön, 1987-ben két nagykanizsai asszony közvetítésével, elsőként Csíktaplocára jutott el a Szeretetláng rózsafüzér ima és a medjugorjei jelenések híre.<sup>17</sup> Több gyimesközéploki interjúalanyom is mesélte, hogy éveken keresztül minden hónap 12.-én bejárt Csíktaplocára éjszakai engesz-

<sup>14</sup> Forrás: [http://www.eucharisztia.hu/rozsafuzer\\_tarsulat.html](http://www.eucharisztia.hu/rozsafuzer_tarsulat.html)

<sup>15</sup> Pócs 2007. 405–406.

<sup>16</sup> A váciak egyébként rendszeresen tartottak zárándoklatot Nagyfaluba, és Szőkefalvára, vezetőjük elmondása szerint idén augusztus elejétől a szőkefalvi látnok, Rózsika is belépett társulatukba. A váci piaristák nagy propagálói az észak-itáliai Schio-ból kiinduló Mária, a Szeretet Királynője kultuszának, melyet Peter Jan Margry a paranormális jelenségeket is felvonultató, informális, alternatív modern devóciók közé sorol. (MARGRY 2004. 206.) A váci Piarista Rendház udvarán 2010-ben fel is állítottak egy Schio-i Szeretet Királynője szobrot.

<sup>17</sup> Bővebben FÁBIÁN 1996. 305–310.

telésre<sup>18</sup>. Az akkori gyimesközéploki – 2006 óta már hidegségi – plébános idővel helyben is meghonosította ezt a kezdeményezést, melyet ma is éltetnek.<sup>19</sup>

A váciakkal az első igazi kapcsolatfelvétel azonban nem az interneten, hanem mobiltelefonon keresztül történt, miután a gyimesi búcsúvezetőnő lánya emailben megszerezte a váci társulatvezető telefonszámát. A kommunikációs eszközök közül a számítógépnél lényegesen olcsóbb mobiltelefon ma már abszolút elterjedtnek számít Gyimesben is, így ennek használatában már a középkorúak is gyakorlatot szereztek. A digitális hálózatokon folyó közösségi kommunikációval foglalkozó Howard Rheingold szerint nagyon sok fejlődő országban a tömegek az olcsó mobiltechnológiával ellensúlyozzák az állami kézben és összeomló félben lévő, vagy alig kiépült infrastruktúrát, és képesek életre hívni alulról szerveződő mozgalmakat, kezdeményezéseket, akár a politikai hatalmat is megdönteni, ahogy az például 2001-ben történt a Fülöp-szigeteken, az sms-ekkel mozgósított manilai smart mob esetében.<sup>20</sup>

A telefonos kapcsolatfelvétel után a gyimesbükki búcsúvezetőnek a szomszédos Gyimesközéplokra és Gyimesfelsőlokra is kiterjedő szociális tőkét mozgósítva elég gyorsan sikerült további tagokat toboroznia. 2008 októberében 40 gyimesbükki személy, majd 2009 februárjában három középloki csoport, tehát 60 fő csatlakozott az Eucharisziáról elnevezett Rózsafüzér Társulathoz. Bizonyos értelemben itt is megfigyelhető az, amire Daniel Miller és Don Slater cyberantropológusok jutottak a trinidadiak internethasználatát vizsgálva: a helyiek nem különítik el mereven a virtuálist és a reálist, sem a lokálist és a globálist, ezek számukra egységet alkotnak, az internet pedig képes erősíteni vallási és nemzeti identitásukat<sup>21</sup>. A Gyimeseket átfogó társulati- és imaélet szervezésében élen járó gyimesbükki asszony megfogalmazása szerint: *„Itt ez egy nép, a Gyimesek, akkor mi ne hagyjuk el őket.”*

A „virtuális” imatársulat helyi változatának megszervezéséből a szomszédos gyimesi falvak, Középlok, Hidegség és Felsőlok sem maradtak tehát ki, ám a helyi viszonyokhoz igazították a működési szabályokat: minden belépő gyimesi tagnak adtak egy titkot, melyet élete végéig végez, a titkot soha többet nem kell cserélni, amire a tagok többségnek az internet hiánya vagy a hozzáférés nehézsége miatt nem is lenne módja. A váciak elfogadták ezt a módosítást, a titokcserélést úgy oldják meg, hogy mindig a gyimesieket teszik a lista elejére, tehát csak azoknak váltódnak a titkaik, akik mögöttük vannak.

A gyimesi tagok többsége – a fiatalabb csatlakozókat leszámítva – már egy lokális rózsafüzér társulatnak is aktív tagja volt, és ennek kötelékében – általa-

<sup>18</sup> „Hallottam, egy komaasszonyom elvout, s akkor azt mondta nekem, te, komaasszony, én elvoutam Csiktaplocára, s olyan szép dolog van, hogy úgy éreztem, mintha a mennyországban lettem volna.” (nő 1940., Gyimesbükki)

<sup>19</sup> Minden hónap első vasárnapján, valamint évente egyszer, az egyházközség örök szentségimádási napján is szerveznek Gyimesközéplokon és Hidegségen szentségimádást, Gyimesbükkön pedig minden héten csütörtökön is tartanak szentségimádást. A legendás hírű gyimesbükki plébános, Dani Gergely szorgalmazta csütörtökönként a Szent Pascal-féle szentségimádást, e szokást pár éve felújították.

<sup>20</sup> RHEINGOLD 2007.214–217.

<sup>21</sup> ERIKSEN 2006. 110.

ban az első szombati csíksomlyói buszos zárandoklatokon – hallott először erről a lehetőségről. Belépésükkel vállalták, hogy naponta két tizedet, azaz kétféle titkot is elvégeznek. A jelenség lényegét és eredetét firtató kérdéseimre válaszolva kitűnt, hogy jó esetben is csak félinformációik vannak, nem igazán emelték ki, hogy egy országhatárokon átívelő, interneten keresztül szerveződő engesztelő imaközösségről van szó, inkább a praktikumot hangsúlyozták, azt, hogy itt nem kell titkot cserélni, és egy nő kezdeményezte Nagy-Gyimesből ezt a fajta társulatot<sup>22</sup>.

A titokcsere kapcsán meg kell jegyezni, hogy a hagyományos helyi Rózsafüzér Társulatok több okból sem működtek, és működnek havonta összegyűlő közösségi imaalkalomként Gyimesben<sup>23</sup>. A máig jellemző, bár visszaszorulóban lévő hagyományos kalibázó marhatenyésztéssel együtt járó kétlakiság miatt a nyári szénacsinálás idején különösen problémás elcserélni a titkokat. Sok esetben a társulatvezető áldozatkészségén múlik, hogy megtörténik-e személyesen is a havi titokcsere. Sok vezető maga viszi el a tagokhoz a titkokat, vannak viszont, akik csak 5 havonta, egy-egy olvasó elvégződése után mennek el a társulati tagokhoz, hogy személyesen kicseréljék a titkokat.

## A virtuális segítségnyújtás értelmezése(i)

A váci társulat tagjai csodás fordulatként – védőszentjük, Pio atya közreműködéseként – élték meg a gyimesiektől váratlanul érkező jelentős imatámogatást. A vezető elmondása szerint éppen válságos időszakot élt át a társulat, és pont Pio atya halálának 40. évfordulóján vettek részt Sant Giovanni Rotondóban, ahol külön imádkoztak a megmaradásukért, amikor a gyimesiek először jelentkeztek be az interneten, hogy csatlakoznának a társulathoz.

Több más esetben is jellemző, hogy csodás fordulatokkal, mennyei segítők közbenjárásával magyarázzák az események alakulását. A váci társulatot hivatalosan jóváhagyó piarista atya is egy csodás esetről számolt be, melynek Nagyfalun volt tanúja. Ennek hatására vállalta el, hogy mediátori szerep töltsön be a határon túli és az anyaországi katolikusok között, és 2007-ben kiengesztelődési találko-

<sup>22</sup> Volt aki győrinek, más pedig Lourdes-i eredetűnek vélte a társulatot, melyet a beteg hozzátartozóért mondott ima egyik lehetséges forrásaként értelmezett:

És akkor hogy is mondta? Hogy minden hónapba van egy beteg, vagy súlyos betege, ott lejelenti, interneten leadják, s azért ott mondnak misét.

Ott Lourdes-ban?

Igen.

<sup>23</sup> A gyergyószentmiklósi társulatosoknál vannak „passzív” és „aktív” és tagok, utóbbiak havonta legalább egyszer összegyűlnek és közösen imádkoznak. (GERGELY 1998. 300.) Újabban Gyimesközélpokon is történnek erre irányuló kísérletek, mind alulról szerveződve, mind az egyház részéről. Az egyik újonnan alapított középloki társulat vezetője minden hónapban összejövötelt és titokcserét tart a tagokkal a saját otthonában. A hidegségi plébános pedig felkérte a társulatosokat, hogy minden hónap első vasárnapján gyűljenek össze a templomban, és együtt cseréljék el a titkokat. Hagyományosan inkább adventben és nagyböjtben koncentrálnak a templomon kívüli közösségi imaalkalmak, ezen kívül a temetést megelőző egy-két este tartanak imádkozót a széles nyilvánosság, a gyászoló család, rokonság, szomszédság és a helyi rózsafüzér társulati tagok részvételével.

zót szervezzenek, ahol a kettős állampolgárságról szóló népszavazást ellensúlyozandó kölcsönösen bocsánatot kértek egymástól a felek, majd megmosták egymás lábát.

A csoda-narratíva, miszerint a legkülönbébb akadályok leküzdésében Szűz Mária, az őrangyal, a váci társulat esetében Pio atya segítenek, igen jellemző, az alulról szerveződő vallási közösségeket legitimizáló motívum ebben a szituációban, például a csíkszentdomokosi Szent Charbel imaház megvalósulásával kapcsolatos elbeszélésekben<sup>24</sup> is nagyon dominánsan jelen van. Ezzel szemben az interjúalanyok egyikének – sem a váciaknak, sem a gyimesieknek – nem jutott eszébe, még csak említés szintjén sem, az internetnek<sup>25</sup> vagy a lokálisan meglévő kapcsolathálónak<sup>26</sup> a virtuális imaközösség bővülésében játszott szerepét kiemelni. A modern informális devóciókkal foglalkozó Peter Jan Margry azonban éppen azt tartja ezek egyik fontos ismervének, hogy az internethez hasonlóan működnek, hálózatos szerkezetűek, transznacionálisan összekapcsolják a világ különböző pontjain élő hívőket, akik között intenzív információcsere, a „devocionális kiadványok importja és exportja” zajlik.<sup>27</sup>

A társulat bővülése nem zárult le, a váciak szerint ez főleg a gyimesiek aktivitásának köszönhető. Míg Magyarországról csak egy-egy új ember lép be, a nyár folyamán további két csoport csatlakozott Gyimesből, három megszervezése pedig folyamatban van. A váciak interpretációja szerint mindez Pió atya és a Szűzanya érdeme, ők „működnek”. *„Úgy tűnik, hogy Pio atya az erdélyiek stabil hitével akar minket megerősíteni.”*

A kutatás koránt sem tekinthető lezártnak, hisz a folyamat a jelenben is dinamikusan alakul, a virtuális kapcsolat kiteljesedése figyelhető meg, a váciak 2009 augusztusában látogatást tettek Gyimesbükkön, ahol részt vettek a falu patrónusának, Nagyboldogasszonynak a búcsúja előtt szervezett imatridumon. A gyimesieknek ajándékba vitt, az oltáriszentség kultuszát népszerűsítő nyomtatványaik – „kincseik” – rendre feltűntek a gyimesi rózsafüzértagoknál, a nyáron szervezett Mária Iskolában pedig Pio atya üzenete címmel terjesztették a gyimesbükki szervezők a váciak védőszentjétől származtatott apokaliptikus jövődölést<sup>28</sup>. A csíksomlyói pünkösdi búcsú környékén évente megélnéklő vallási turizmus is tovább árnyalja a képet.

<sup>24</sup> FÁBIÁN 1996. 313.

<sup>25</sup> A virtuális közösségekkel foglalkozó kutatások szerint az információ mellett jelentős érzelmi támogatáshoz, közösségi élményhez is hozzájuthatunk online. (WELLMAN 2007. 154.)

<sup>26</sup> A hagyományos havasi gazdálkodási formát máig éltető gyimesi társadalom a modernizáció ellenére még ma is kooperatívnak nevezhető. Az állattartás, és így a megélhetés alapját adó széna betakarítása nagyban függ a reciprocitás stratégiájától.

<sup>27</sup> MARGRY 2004. 210.

<sup>28</sup> Lengyel Ágnes a 20. század végén átalakuló ájtatos irodalom új típusú szakrális szövegeinek nevezi ezeket. (LENGYEL 2005. 77.) Margry a modern alternatív devóciók egyik fontos ismervének tartja a modernizált katolikus egyházzal szemben a II. vatikáni zsinat előtti fundamentalista szellemiséghez való visszakanyarodást, az utolsó idők eljövételéről szóló üzenetek, prófécia terjesztését. (MARGRY 2004. 212.) Érzékletes példa minderre az a Fénylánc című felhívás is, mely a váciakon keresztül jutott a birtokomba. A fénymásolt lánclevélben arra hívnak mindenkit, hogy Szűz Mária kérésére 2010. szeptember 12.-én este 21.30-kor legalább 30 percig imádkozza a rózsafüzért szeretetlancot képezve ezáltal, és terjessze a felhívást a lelkek és a bolygó megmentése érdekében.

## Összegzés

Ebben az esetben a globalizáció nem a kulturális homogenizáció irányába hatott, a lokális szintérhez tartozó közösség a saját igényei és lehetőségei szerint adaptálta a kívülről jövő hatást, a virtuális társulat eredetileg nem volt helyhez kötött, ám bizonyos értelemben mégis helyivé vált azáltal, hogy a befogadás és az értelmezés lokálisan történt. Mindeközben pedig újra is strukturálódott a helyi társadalom. A főleg rokonokból és szomszédokból álló, lokális módon szerveződő gyimesi rózsafüzér társulatok a társulatvezetők körül koncentrálnak, a váci „virtuális” társulathoz való kapcsolódás viszont némileg felülírja ezt a gyakorlatot.

Julian Pitt-Rives szerint a vallási kapcsolatok, és a misztikus szankciók ropant fontos közösségalkotó tényezők<sup>29</sup>. Az imatársulatok tagjai az imádkozástól nem csak saját lelki üdvüket remélik, de a család esetlegesen visszajáró halottjainak nyugalma is. Egy nagy tiszteletben álló társulatvezető, esetleg társulati tag pedig igazi közösségszervező egyéniség, hiszen többen az ő hatására „állnak be” a társulatba.

A gyimesi tagok számára nem a társulati összejövetel és a külső működési keretek az elsődlegesek, inkább a minél intenzívebb imavégzés, s ezáltal saját és hozzátartozóik lelki üdvének biztosítása a fontos, ezért is tudták könnyen meghonosítani az újfajta társulatot a gyimesbükki aktivisták. Ez a fajta innováció, bár lokális módosításra szorult, de jó táptalajra talált Gyimesben. Ezzel szemben az új vallási mozgalmakhoz sorolható jehovisták gyimesi jelenléte, pontosabban az erre tett kísérleteik nem mondhatók sikeresnek. A helyiek erre vonatkozó hárító reakciói nem kerülhetik el a kutató figyelmét. Már csak azért sem, mert a gyimesiek, akik az etnikai identitás<sup>30</sup> egyik alappillérenek is számító római katolikus vallásukhoz mélyen ragaszkodnak, olykor hajlamosak a vallási életükről kérdezősködő kutatót is jehovista hitlejtőnek vélni.

## Irodalom

BÁRTH János

2006 Gyimeslok egyházi önállósodása 1853-ban. In: SELMECZI KOVÁCS Attila (szerk.) *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, 45–53.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába*. Budapest, Gondolat.

<sup>29</sup> TÓTH G. 2002. 14.

<sup>30</sup> A gyimesiek az ortodoxokat a „románokkal”, a római katolikusokat pedig a „magyarokkal” azonosítják a görög katolikus egyház romániai betiltása (1948) óta, de azért előfordulnak a szimbolikus nemzeti/etnikai és vallási határok közötti átjárások is (pl. római katolikusok és ortodoxok vegyes házassága, a két liturgia kölcsönhatása, ortodox papok szolgáltatásait igénybe vevő katolikus gyimesiek). (ILYÉS 2005. 42.)



FÁBIÁN Gabriella

- 1996 Az új engesztelő mozgalom elterjedése Csíkszentdomokoson. In: KÜLLÖS Imola (szerk.) *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Debrecen, 305–316.

GERGELY Katalin

- 1998 „A szentolvasó társulat Mária kertje...” Gyergyószentmiklósi rózsafüzér társulatok. In: BARNA Gábor (szerk.) *Szentemberek*. Szeged–Budapest, Szegedi Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 297–333.

GYÁNI GÁBOR

- 1997 A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas XIII.* (1)  
Forrás: [http://epa.oszk.hu/00800/00861/00004/1997\\_t9.html](http://epa.oszk.hu/00800/00861/00004/1997_t9.html)

ILYÉS Zoltán

- 2005 A gyimesi „ezeréves határ” olvasatai. In: Feischmidt Margit (szerk.) *Erdély- (de)konstrukciók. Tabula könyvek 7.* Budapest–Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs- és Médiatudományi Tanszék, 35–49.  
2006 Közei idegenek, távoli ismerősök. A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról. In: BAKÓ Boglárka–PAPP Richárd–SZARKA László (szerk.) *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Budapest, Balassi Kiadó, 120–132.

IMHOF, Arthur E.

- 1992 *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Budapest, Akadémiai Kiadó

KAJÁRI Gabriella

- 2010 Tradíció, innováció és önreflexió a gyimesi rózsafüzértársulatok életében. In: *Kutatási füzetek*. Pécs, PTE-BTK (Megjelenés alatt.)

KALAS Györgyi

- 2007 „Kis tündérvilágra leltünk”. A csángók megjelenítése a sajtóban. *Tabula X* (2) 329–338.

LENGYEL Ágnes

- 2005 „Figyelmezteti Mária gyermekeit...” Világvége jövendölések az ezredfordulón a népi vallásosság szövegeiben. In: BARNA Gábor (szerk.) *Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón*. Budapest, Kairosz, 67–80.

MANOVICH, Lev

- 2007 Remixelhetőség. In: HALÁCSY Péter–VÁLYI Gábor–BARRY Wellman (szerk.) *Hatalom a mobiltömegek kezében*. Budapest, Typotex, 79–90.

MARGRY, Peter Jan

- 2004 New transnational religious cultures: the network and strategies of modern devotions in contemporary Europe. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.) *Times–Places–Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium*. 7<sup>th</sup> SIEF Conference. Selected papers. Budapest, Akadémiai, 205–213.

Pócs Éva

- 2005 Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon. In: Báth Dániel (szerk.) *Ünnepplő: Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. (Folcloristica 9.) Budapest, ELTE Folklóre Tanszék, 149–164.

- 2007 Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelső díszítése Gyimesközplokon. In: SZEMERKÉNYI Ágnes, (szerk.) *Folklór és vizuális kultúra*, Budapest, Akadémiai, 382–410.
- POZSONY Ferenc
- 2007 Az arctalan közösségtől az egyéniesített társadalom – és kultúrakutatásig. *Korunk*. LXXXII. Forrás: <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=2007&honap=7&cikk=8619>
- RHEINGOLD, Howard
- 2007 Smart mobs: hatalom a mobiltömegek kezében. In: HALÁCSY Péter–VÁLYI Gábor – BARRY Wellman (szerk.) *Hatalom a mobiltömegek kezében*. Budapest, Typotex, 213–245.
- TÓTH G. Péter
- 2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In: Pócs Éva (szerk.) *Közösség és identitás*. Budapest. L'HARMATTAN – PTE Néprajz Tanszék. 9–31.
- VÁLYI Gábor
- 2007 Közösségek hálózati kommunikációja. In: HALÁCSY Péter–VÁLYI Gábor–BARRY Wellman (szerk.) *Hatalom a mobiltömegek kezében*. Budapest, Typotex, 113–130.
- WELLMAN, Barry- GULIA, Milena
- 2007 A netszörfözők nem utaznak egyedül: virtuális közösségek, mint valódi közösségek. In: HALÁCSY Péter–VÁLYI Gábor–BARRY Wellman (szerk.) *Hatalom a mobiltömegek kezében*. Budapest, Typotex, 143–186.

GABRIELLA KAJÁRI

## “LOCAL” AND “GLOBAL” CONFRATERNITIES OF ROSARY IN GYIMES

In 2008–2009 the members of the local confraternities of rosary in Gyimes (Transylvania), joined the Eucharist Confraternity of Rosary, a virtual community, which was organised partly on the Internet and partly in St. Anne Piarist Church, in the town of Vác (Hungary). It was more than a simple diffusion or a cultural borrowing. The functional rules had to be framed into the local possibilities: in regard to the heavy access to the Internet, the members in Gyimes don't have to change the „secrets” monthly, they perform the same for the rest of their life.

After all, the organizers of the Eucharist Confraternity of Rosary are very satisfied with the support of the people from Gyimes. According to their conviction, the support is the result of Father Pio's miraculous mediation. Their patron saint, Pio is reinforcing them by the stable faith of believers from Transylvania.

## A FOKOLARE LELKISÉGI MOZGALOM HATÁSA AZ EGYHÁZ ÉLETÉRE EURÓPÁBAN ÉS MAGYARORSZÁGON

### **Bevezetés az Egyház életét a szentek újították meg**

A katolikus egyház 2000 éves történelme során számos olyan karizmatikus egyén született, akik az egyház életét megújították. Ide sorolandók a keleti és a nyugati egyház nagyjai, de főleg nekünk, nyugati keresztényeknek: Szent Benedek, Szent Ágoston, Szent Ferenc, Szent Domonkos, Loyolai Szent Ignác, Avilai Nagy Szent Teréz. Mind rendalapítók. Sajátosan fedezték fel, hogy mire hívja őket az Isten, milyen módon élik meg az evangélium üzenetét.

A 20. század egyik nagy ébredésének tekinthető a Chiara Lubich olasz származású tanítónő és társai által alapított Fokolare lelkiségi mozgalom. Előadásomban, a teljesség igénye nélkül szeretném bemutatni e lelkiség főbb jellemzőit és elterjedésének néhány momentumát.

### **A Fokolare lelkiségi mozgalom alapítójának életútja és a Mozgalom elindulása**

Chiara Lubich 1920. január 22-én született Trentóban (elhunyt 2008. március 14-én). A fasizmus évei alatt szegénységben él: apja szocialista eszméi miatt elvesztette munkahelyét.

1943. december 7-én válaszol Isten hívására, hogy egész életét örökre Neki ajándékozza.

1944-ben a legsúlyosabb trentói bombatámadás után is a városban marad, hogy a születőben lévő mozgalmat támogassa. Érti a meghívást, hogy átölelje az emberiség minden fájdalmát. Néhány társnőjével a trentói szegényeket látogatják, így elkezdődik egy „isteni kaland”. Tapasztalatuk azt bizonyítja, hogy a szó szerint megélt evangélium a leghatékonyabb szociális forradalom.

„Miközben folytatódott a háborús rombolás, megpróbáltunk társnőimmal értelmet adni életünknek. Szertefoszlott minden ideál, melyre a fiatalok vágnak. Aki közülünk családot akart alapítani, azt a szomorú hírt kapta, hogy vőlegénye elesett a fronton. Aki a tanulmányokba fektette energiáját, nem tudott továbbtanulni a háború miatt. Aki családi házat épített, romokban találta a bombázások után... Mindannyiunk számára döbbenetes erővel kérdőjeleződött meg az, amibe eddig teljes valónkkal beleéltük magunkat. Ugyanakkor azonban, éppen a háború pusztításának hatására mindannyian megtanultunk egy nagy leckét: min-

den hiábavalóság... Minden elmúlik. Nem horgonyozhattuk le szívünket olyan dolgokba, melyek ennyire átmenetiek. Feltettük magunknak a kérdést: Vajon van-e olyan ideál, amire érdemes egész életünket feltenni? Olyan ideál, mely nem fogyatkozik meg? Olyan ideál, amelyet semmilyen bomba nem tud tönkretenni? És meglettük a választ. Igen, van ilyen ideál: Isten. Közösen, mindannyian együtt úgy döntöttünk, hogy Istent tesszük meg életünk céljának. És a háború, a gyűlölet gyümölcseinek tombolása közepette Isten annak nyilatkoztatta ki magát nekünk, ami Ő valójában: Szeretetnek. Korábban is hittünk benne és megpróbáltuk szeretni Őt. De abban a pillanatban új módon értettük meg Őt. Olyan volt ez, mint egy villámcsapás, mint egy olyan igazság felfedezése, amit eddig nem fogtunk fel: Isten Szeretet. Ez azt jelenti, hogy szeret bennünket. Akkor pedig mindaz, ami velünk történik, az örömök és fájdalmak, azt mind Ő tervezte el, mindent Ő akar vagy enged meg, szeretetből. Egészen új értelmet nyert ezzel létünk. ... Ez a meggyőződés, ez az Ő szeretetébe vetett hit annyira erős volt, olyan mélyen behatolt lelkünkbe, hogy úgy döntöttünk, ha a háború áldozatául esünk, akkor közös sírunkra nevünként ezt írják: „Mi hittünk a szeretetnek.”<sup>1</sup>

Ekkoriban két esemény jelentett döntő fordulatot a közösség életében. Az óvóhelyeken rendszeresen olvasták a Bibliát. Egy alkalommal Jézus főpapi imájánál nyílt ki: „Atyám, legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21). Úgy érezték, megértették ezt a sokszor magyarázott és mégis titokzatos szövegrészt. Egy másik alkalommal egy pap rávilágított Chiarának, hogy Jézus legnagyobb fájdalma a halála előtti pillanat volt, amikor így kiáltott: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” Ez a két mondat lett Chiara és a megszülető mozgalom alapvető mozgatója.

Mikor családja elmenekült a szétbombázott városból, Chiara és társai kibéreltek egy lakást a Piazza dei Cappuccini 2-ben. Ezt nevezték „házacskának”. Később az elkötelezettek hasonló otthonait a trentóiak kezdték fokolár-nak (trentói nyelvjárásban családi tűzhely) nevezni.

1945-ben már 500-an találkoztak szombatoként a Massaia teremben.

Chiara Lubich 1948-ban az olasz parlamentben találkozik Igino Giordani képviselővel, íróval és újságíróval, az ökumenizmus úttörőjével. Ő Chiara mellett a Mozgalom társalapítója lett, mivel igen jelentős része volt abban, hogy az egység lelkisége megtestesüljön a társadalomban és megszerveződjön az Új Családok, valamint az Új Emberiség mozgalom.

1958 és 1967 között a mozgalom eljutott mind az öt kontinensre, és 1960-tól titokban a vasfüggönyön túli országokban is elkezdte működését. 1962. március 23-án megérkezett a katolikus egyház jóváhagyása is. Chiara élete ezután egyre inkább összeforrt a növekvő mozgalom életével.

<sup>1</sup> CHIARA 1992. 48–49.

## Miben hozott újat ez a lelkeség az egyház történetében?

A következőkben - a teljesség igénye nélkül – néhány fontos elemét szeretném kiemelni e lelkeségnek.

Az ősegyházra volt jellemző lelkeség – amit a fokolare lelkeségi mozgalom is – követ: a közösségi lelkeség. Az Újszövetségi szentírásban, az Apostolok Cselekedeteiben olvashatunk arról, hogy milyen volt az első keresztény közösség élete: „A hívek mind összetartottak, és mindenük közös volt. Birtokaikat és javaikat eladták, s az árát szétosztották, mindenkinek szükségéhez mérten. Naponta egy szívvel-lélekkel ott voltak a templomban, házanként végezték a kenyértörést, örvendezve és a szív tisztaságával vették magukhoz az eledelt.”<sup>2</sup> Maga a Mű alapítója írja: „teológusaink tanulmányai és az ezzel kapcsolatos kutatásai azt mutatják – legalábbis az első áttekintés alapján -, hogy először jelenik meg az egyházban egy ilyen lelkeség, mint az egység lelkesége, mely ennyire határozottan hangsúlyozza a keresztény élet közösségi dimenzióját.”<sup>3</sup> Jesus Castellano atya, a lelkeségi teológia ismert professzora azt mondja, hogy a „keresztény lelkeségek történetében vagy azt mondták, hogy „Krisztus bennem van, bennem él” és ezzel az individuális lelkeség, a Krisztusban való élet távlatát nyitották meg; vagy azt hangsúlyozták, hogy „Krisztus jelen van a testvérekben” és így karitatív jellegű lelkeségek, karitatív művek születtek. De általában hiányzott a döntő lépés: az a felfedezés, hogy ha Krisztus ott él bennem, és ott él a másokban is, akkor a bennem lévő Krisztus szereti a benned lévő Krisztust és viszont.... Ebben jelen van az ajándékozás és a megajándékozottság is.”<sup>4</sup>

Az egység lelkesége szerint éppen a testvér által jutunk el Istenhez. „Én – a testvér – Isten” – mondtuk utunk kezdetén. Az emberrel együtt megyünk Istenhez, a testvérekkel együtt, sőt az ember által jutunk el Istenhez.<sup>5</sup> A mi lelkeségünkben, amely az egység karizmájából fakad, tudatában vagyunk annak, hogy Isten akaratát elve nemcsak Vele egyesülünk egyre inkább, hanem egymással is: egyénileg is és közösen is Krisztussá alakulunk.<sup>6</sup>

A lelkeség egyik nagyon alapvető jellemzője és mondhatom, hogy az evangélium újrafelfedezése is egyben: a kölcsönös szeretet. Ez azon a jézusi új parancson alapul, ami így olvasható a Szentírásban: „Amint én szerettelek titeket, úgy szeressétek ti is egymást”<sup>7</sup>. „Kinyilvánítottuk készségünket, hogy készek vagyunk az életünket adni egymásért, mindent feladni testvéreinkért, ahogy Ő tette az elhagyatottságban, amikor még az Istennel való egységének érzését is elveszítette.”<sup>8</sup>

A lelkeség igen meghatározó jellemzője továbbá, az elhagyott Jézus. „Meg vagyok győződve arról, hogy az egység leglelkibb, legbensőségesebb, legmélyebb árnyalatait csak az a lélek értheti meg, aki (...) az elhagyott Jézust válasz-

<sup>2</sup> Apostolok Cselekedetei 2,45-46

<sup>3</sup> CHIARA 2003. 13-14.

<sup>4</sup> J. CASTELLANO: Levél Chiara Lubich-hoz. 1992. június 21.

<sup>5</sup> Vö.: CHIARA 2003. 21.

<sup>6</sup> CHIARA 2003. 37.

<sup>7</sup> János evangéliuma 13,34

<sup>8</sup> CHIARA 2003. 42.

totta, aki így kiált: Istenem, Istenem, miért hagytál el engem? (...) Az egységet illetően minden fény ebből a kiáltásból fakad. Válasszuk őt, mint egyetlen célt, egyetlen végcél, életünk kikötőjét, hogy lelkek sokaságának adhassunk életet az egységben.”<sup>9</sup>

Chiara Lubich gondolatait idézve a lelkeség másik neve: Mária Műve (amit az egyház később ezen a néven fogadott el). „Bizonyos módon újra éljük Őt, az egység Édesanyját, aki nemcsak az egyes keresztények, hanem az egyház édesanyja is. Mária fájdalmas vigasztalanságában az elhagyott Jézus példájára ott Őmellette kimondta második igenjét, és átélte a maga sajátos elhagyatottságát. (...) Meggyőződése, hogy Ő az, aki az egységet akarja. Ő a Mater Unitatis, az Egység Édesanyja.”<sup>10</sup>

## A lelkeség elterjedése Európában

A klasszikus szerzetesrendekhez hasonlóan Mária Művében is a szerzetesi fogadalomban élők (férfiak: fokolarínók, nők: fokolarínák; mindkettő együtt: fokolarínik) alkotják a Mű legelkötelezettebb magját. A Műhöz – az idők folyamán – papok és püspökök is csatlakoztak. A fiatalokat gen-eknek nevezik, majd az önkéntesek alkotják a szélesebb kört. „A fokolároknak, az önkénteseknek, a geneknek jól meghatározott felelősségük van, hogy hűségesek legyenek elkötelezettségükhöz, és hogy válaszoljanak nem annyira egy szervezetnek, hanem magának Istennek és saját lelkiismeretüknek.”<sup>11</sup>

1947-ben Carlo de Ferrari, Trento püspöke jóváhagyta a mozgalmat és annak egy kis szabályzatát, majd 1962. március 23-án XIII. János pápa jóváhagyta a Művet. Ezt megelőzően írja – Chiara Lubich, az alapító: „1958-ban a mozgalom átlépte Európa határait, és kezdett terjedni más kontinenseken, elsősorban Latin-Amerikában.”<sup>12</sup>

„1960-ig a katolikusok világával kerültünk kapcsolatba Olaszországban is, és másutt is. (...) Saját Egyházunkban folyamatosan tanúi lehettünk számtalan megterésnek.”<sup>13</sup>

Még jóval a II. Vatikáni Zsinat előtt (1962–1965) a Mű nagy vívmánya volt, hogy a közösségi egyház eszményét és gyakorlatát valósította meg ott, ahol a fokolárok élővé tették hitükkel az egyházat.

Négyféle síkon valósítja meg a lelkeségi mozgalom a párbeszédet, amely arra a jézusi imára épül, amely a lelkeség alappillére is egyben: „hogynyájan egy legyenek.”<sup>14</sup> 1. Párbeszéd a katolikus világban, hogy hozzájáruljanak az Egyház tipikus ismertetőjegyének tökéletesedéséhez, amely azt mondja, hogy az Egyház egy; 2. 1960-ban indult el a párbeszéd a keresztény világban (az ortodoxokkal, a

<sup>9</sup> CHIARA 2003. 46.

<sup>10</sup> CHIARA 2003. 59.

<sup>11</sup> CHIARA 1992. 92.

<sup>12</sup> CHIARA 2001. 85.

<sup>13</sup> CHIARA 2001. 86.

<sup>14</sup> János evangéliuma 17,21

nem katolikus keresztényekkel), hogy hozzájáruljanak az egyesüléshez; 3. 1977 után párbeszéd indult a nagy vallásokkal, hogy ebből kiindulva egymás mélyebb megismerése és tisztelete által eljuthassunk odáig, hogy tanúságot tegyünk és megismertessük Jézus Krisztus Istenét (a zsidókkal), hozzájárulás az egyetemes testvériséghez; 4. 1960-ban megnyílt a párbeszéd a nem vallásos világgal, hogy együttműködünk a jóakarátú emberekkel az egyetemes testvériség megeremtésében vagy megszilárdításában és elterjesztésében.

Európában – számos helyen – tanúságtévő városkák jöttek létre azzal a céllal, hogy tartósan vendégül lássanak embereket a Mű különféle hivatásaiból, akik azon felül, hogy különféle lelki kurzusokat végeznek, tanúságot tesznek a megélt lelakiségről a munkában, a társadalmi kapcsolatokban, a tanulásban és az imádságban. Ez év júniusában lehetőségem volt eljutni – egy zarándokút részeként – a Firenze melletti Loppiano-ba. Chiara Lubich számára 1962-ben a svájci Einsiedeln bencés apátsága láttán lett világos, hogy ún. modell-településekre van szükség, amelyekben egy helyen jelenik meg az evangélium törvénye és egy modern város arculata. Célja az egyetemes testvériség megvalósítása lett.

Ma 800 lakosa van 70 nemzetből, akik számára az elmúlt 40 évben lakóhelyek, munkahelyek, templom, sportpályák és étterem épültek. Loppiano mintájára 33 hasonló település jött létre világszerte.<sup>15</sup>

## A lelakiségi mozgalom megjelenése Magyarországon

Magyarországon a kisközösségek megerősödését a 60-as években az üldözés is provokálta. Szerepe volt a hazai közösségek megerősödésében, hogy léteztek olyan csoportok, amelyek át tudták élni a diktatúra üldözését, és tapasztalataikkal, példájukkal termékenyen hatottak környezetükre. A 70-es évek közepétől érződött hazánkban az új nemzetközi lelakiségi mozgalmak hatása is.<sup>16</sup>

Magyarországon a mozgalom kezdetének jelképesen Chiara Lubich 1961-es budapesti látogatását tekintik.<sup>17</sup>

Az 1970-es évektől kezdve Olaszországban tanuló seminaristák, illetve a Németországból és Jugoszláviából érkező tagok hozták el a lelakiséget Magyarországra. Nemsokára kis közösségek jöttek létre Egerben, Szegeden majd Budakeszin és Budapesten. 1980-ban érkeztek az első olaszországi küldöttek, majd létrejöttek az első fokolárok. 1981-ben rendezték az első magyarországi Máriaopolit.

<sup>15</sup> Interneten: [www.hu.wikipedia.org/wiki/Loppiano](http://www.hu.wikipedia.org/wiki/Loppiano)

<sup>16</sup> Vö.: TOMKA 2005. 173–174.

<sup>17</sup> Vö.: Új Ember Magazin. 2003. márciusi száma (bővebben még itt: Chiara távoli rokonainak hívására érkezett hozzánk, és mint mondják, a máriaremetei templomot is meglátogatta. Az elvetett magvak – civileknek és papoknak köszönhetően – a hetvenes években kezdtek kikelni. Néhányan a nehezen kijárt külföldi útjaik során ismerkedtek meg a mozgalommal és céljaival. Ennek a hősöknek többek között Tomka Ferenc atya is tevékeny részese volt, aki római tanulmányai idején fűzte szorosabbra kapcsolatát a közösséggel. Hiába fenyegetett a kommunista állam egyházüldöző politikája, lassan mind többen csatlakoztak a közös ügységhez. A nyolcvanas évek elején olasz fiatalok iratkoztak be az ELTE bölcsészkarára, azzal a megfontolással, hogy közben szellemi-lelki munícióval lássák el a formálódó magyar közösség tagjait... Idén már tizenötödik évfolyamát indította az olasz Città Nuova magyar testvérlelkipia, az Új Város, mely a mozgalom máig legfontosabb hírforrása.)

Az itteni közösség először az 1990. november 17.-én a Budapest Sportcsarnokban tartott Gen Rosso-koncerttel lépett a nyilvánosság elé, amelyről a Magyar Televízió és több helyi adó is tudósított. Azóta több nagy rendezvényt szerveztek (Familyfest: Gödöllő 1994 / Szuperkongresszus: Gödöllő 1994 és Budapest 1999 / Volontarifest: Budapest 1996). Eddigi legnagyobb jelentőségű program a 2006-os Volontarifest volt, amelyre 11.000-en érkeztek az egész világról, és három napra megtöltötték a Sportarénát.

Ma mintegy 900 tagja és 10.000 szimpatizánsa van országszerte.

A Fokolare Mozgalom egyik jellegzetes eseménye az 1949-ben született *Máriapoli* (Mária városa).

Időszakos város, ahol mindenki a szeretet művészetét gyakorolja. Ezen is mindeféle korú és foglalkozású emberek vesznek részt, papok, világiak, szerzetesek. Így jellemzik a Fokolare Mozgalom Máriapoli találkozóját, amely 2010-ben március 12–15-ig tartott 800 résztvevővel Nyíregyházán. A cím ez volt: „A szeretet egygyé tesz.” Erről szóltak az előadások, Chiara Lubich válasza, amelyek segítségével érthettük meg a létünket átformáló felfedezést: Isten a szeretet. Ismerkedni kezdtünk a közösségi lelkiségből megszületett új hivatásokkal. Fórumokon beszélgettünk a testvériség megvalósításával kapcsolatos tapasztalatainkról, többek között a pedagógia, az egészségügy, a jog, a gazdaság valamint a családok világának problémáiról.

*A nevelés területén 2010. áprilisában* két nagyobb esemény zajlott a Fokolare Mozgalom rendezésében. Kincseink címmel országos pedagógiai találkozó Budapesten, majd pedig a nemzetközi Béke Háló nevelési program keretében olasz és magyar iskolák találkoztak Budapesten és Szegeden. Az olasz gyerekek meglátogatták a budapesti Teréz anya nővérei Tömő utcai központját is, valamint a Harmadik Világ Szegényeinek Szolgái Budapesti központját, ahol cigány gyermekek gondozásával foglalkoznak.

## Chiara Lubich Hogyan szeret a keresztény?

*Mindenkit szeret:* a rokonszenveseket és az ellenszenveseket, a szépeket és a csúnyákat, a honfitársait és a külföldieket, a saját vallásához tartozókat és a más vallásúakat, a saját kultúrájából valókat és a más kultúrához tartozókat, a barátait vagy akár az ellenségeit is.

*Elsőként szeret:* nem várja meg, hogy a másik szeressen, ő kezdeményez. Mindig szeret, elvárások nélkül, ahogy ezt Jézus is tette.

*Egygyé válik a másikkal:* Úgy tekint a másikra, mint saját magára, önmaga mását fedezi fel benne. Ez nemcsak szavakból áll, hanem konkrét tettekből is. Bizonyos módon a másik életét éli szenvedéseiben, örömeiben, hogy megértse őt, hogy hatékonyan tudjon neki segíteni.



*Jézust látja a szeretett személyben:* Krisztus saját magára vonatkoztatja mindazt, amit a másik emberért teszünk. Ő maga mondta ezt, amikor az utolsó ítéletről beszélt: „Velem tetted”.

*A szeretet kölcsönössé válik:* Ha a szeretet művészetét többen élik meg, akkor ez elvezet a kölcsönös szeretetre a családban, a munkahelyen, a csoportokban, a társadalomban. A kölcsönös szeretet az evangélium gyöngyszeme, Krisztus „új parancsa”, ami által Isten megadja az egység kegyelmét.

## Irodalom

CHIARA Lubich

1992 *Az egység kalandja.* Franca Zambonini interjúkötete. Budapest, Új Város Kiadó.

1999 *Ahol az élet lángja fellobban.* (Párbeszéd a családról). Új Város Kiadó, Budapest.

2001 *A kiáltás. A megfeszített és elhagyott Jézus a Fokolare Mozgalom életében és történetében, a mozgalom születésétől, 1943-tól kezdve a harmadik évezred hajnaláig.* Új Város Kiadó, Budapest.

2002 *Újra itt a karácsony!* Új Város Kiadó, Budapest.

2003 *Új Úton az egység lelkeségében.* Új Város Kiadó, Budapest.

TOMKA Ferenc

2005 *Halálra szántak, mégis élünk!* 3. javított, átdolgozott kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 2005.

*Új Ember Magazin*, 2003. márciusi száma

LÉDECZI, DÉNES

## EFFECT OF THE FOCOLARE SPIRITUAL MOVEMENT ONTO THE CHURCH LIFE IN EUROPE AND HUNGARY

The Movement was officially approved within the Catholic Church under the name “Work of Mary”. It carries this name because “of its characteristic spirituality, modeled upon Mary, gives Christ spiritually to the world in the diversity of its composition, its worldwide spreading, its relationship with Christians of other Churches and ecclesial Communities, with people of various religious faiths and with persons with no particular religious affiliation, and for the fact that its President is a lay woman”. (General Statutes, art.2)

The Focolare is part of the present phenomenon of the flourishing of ecclesial movements which have originated over the years from "a precise charism given to the person of the Founder" (John Paul II), meaning that it is a „gift of the Spirit" which unceasingly gives rise to the "novelty of Christianity" (Benedict XVI). John Paul II denoted the charism of Chiara Lubich as a "radicalism of love" and saw in the Movement the lineaments of the Church of the Council, open to the various dialogues (19.8.1984). Dialogue, at the level of individuals, leaders and movements, communities and groups, emerges as the pre-eminent way for promoting unity: within one's own Church, to deepen communion among ecclesial movements, new communities and lay associations, as well as among religious congregations with new and old charisms; amongst Churches, by weaving relationships based on fraternal communion and shared witness in which age-old prejudices fall and the various Churches open up to a dialogue of life and of people thus accelerating the way towards the visible unity of Christians; with the Jewish people, in order to heal past wounds and to rediscover the patrimony of our common roots amongst the world faiths, in order to build universal brotherhood based on the values of the spirit; with people of no religious affiliation in order to collaborate on the basis of shared values, respect for human rights in the fields of solidarity and peace.

## AZ ENGESZTELŐ MOZGALOM HÚSZ ÉVE A SZÉKELYFÖLDÖN

1994-ben Csíkszentdomokos vallásos életét kutatva találkoztam először engesztelő közösségekkel. Eleinte a Csíki-medencénéhány településén (Csíkszentdomokoson, Csíkszentkirályon, Csíkszeredában, Csíktaplocán) és Szőkefalván, majd Szovátn és Korondon követtem figyelemmel az engesztelés alakulását, majd 2010-től gyűjtéseimet próbáltam kiterjeszteni az egész Székelyföldre.

A szélesebb körű vizsgálódás ötletét egy 1998-ban készült kimutatás adta, amely a Gyulafehérvári Főegyházmegye azon településeit sorakoztatja fel, ahol az összegzést készítő<sup>1</sup> tudomása szerint akkor engeszteltek.<sup>2</sup> A táblázat 65 településről közöl adatokat,<sup>3</sup> ezek közül 58 került kiválasztásra. A Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség 2010-es sematizmusában<sup>4</sup> közölt területi felosztást követve a 15 kerület közül annak a 6 főesperességnek (Alcsíki, Felcsíki, Gyergyói, Kézdi-orbai, Marosi és Székelyudvarhelyi) és 1 alesperességnek (Sepsi) a településeit vizsgáltam, amelyek a történelmi Székelyföld területén<sup>5</sup> fekszenek, és ahol plébániája van az érsekségnek.<sup>6</sup> 2010-ben megvizsgáltam az 58 kiválasztott településen az engesztelés helyzetét, és készítettem egy újabb összeírást.<sup>7</sup>

Jelen tanulmányban a két, 12 év eltéréssel készült kimutatás összehasonlítása mellett, arra keresem a választ, hogy a kutatás jelenlegi állása szerint a Székelyföldön több mint húsz éve jelen levő engesztelő mozgalom mennyire tudott elterjedni és megmaradni ezen a területen, milyen változásokon ment keresztül, a megszűnés veszélye mennyire fenyegeti, és mennyire képes eredeti formájában, vagy esetleg megújulva továbbélni.

<sup>1</sup> Az összeírást B.K. csíktaplocai plébános készítette Sz.J. szalézi szerzetes kérésére, aki Mindszenty József bíboros egykori mondásának („Ha lesz egymillió imádkozó magyar, nem félek a jövőtől.”) a jegyében szorgalmazta minél több magyar anyanyelvű ember csatlakozását az engesztelő mozgalomhoz.

<sup>2</sup> Az „Engesztelés a Gyulafehérvári Egyházmegyében és szomszédos két egyházmegyében: Szatmár és Nagyváradon” címet viselő összeírás a Szatmári és Nagyváradai Egyházmegye engesztelőiről csak összlétszámot közöl, csak a Gyulafehérvári Főegyházmegye helyzetét tárgyalja részletesen.

<sup>3</sup> Az összeírásban vannak települések, ahol több engesztelő helyszín és időpont is fel van tüntetve. Ezek templomon belül és kívül is szerveződtek. A nagyobb városokban pedig, mint Sepsiszentgyörgy, Marosvásárhely, Csíkszereda több plébánián is megvalósultak az engesztelés különböző formái.

<sup>4</sup> ZSEBE-KNECHT 2010.

<sup>5</sup> A vizsgált települések között kevés számban vannak olyanok, amelyek e terület határain kívül esnek, de az esperesi kerületeket teljes egészükben láttam érdemesnek tárgyalni.

<sup>6</sup> Így négy, a vizsgált esperesi kerületek határain kívül eső helység (Kolozsvár, Segesvár, Földvár és Brassó) és 3 filia (Székelybethlenfalva, Fitód és Hargitafürdő) vizsgálatától tekintettem el.

<sup>7</sup> Az 58 vizsgált település közül 15-ben végeztem helyszíni kutatásokat, a többi helységgel kapcsolatosan a helyi egyházi elöljárókkal, illetve a vallásos élet szervező egyéniségeivel folytatott telefonbeszélgetésekre támaszkodva próbáltam minél több információhoz jutni. Az utóbbi módszerrel leginkább a templomhoz kötődő engesztelésekről sikerült adatot gyűjteni.

Mielőtt rátérnék az összeírások bemutatására és összehasonlítására tisztázni szeretném röviden mit is értünk engesztelés alatt.

Az engesztelés ószövetségi gyökerekre tekint vissza. Eredetének, kialakulásának részletezésétől eltekintek. Napjainkban terjedő változatai a 19. századtól egyre jobban szaporodó magánkinyilatkoztatásokban megfogalmazott természetfölötti üzenetekből fölépülő, eléggé szerteágazó imádkozási gyakorlatok, egyes típusai magyar látnokoktól származó sajátosságokkal egészülnek ki. Több üzenetben is megfogalmazódik, hogy az engesztelés Magyarországnak, mint Mária országának a különleges küldetése. Közös vonásuk, hogy az emberiség bűneinek jóvátétele érdekében gyakorolják, a hét vagy a hónap valamelyik napjához kötődő ájtatossági formák. Magyarországi elterjedésük bemutatására sem vállalkozom, palócföldi vonatkozásai főleg Lengyel Ágnes kutatásaiból ismeretek.<sup>8</sup>

Székelyföldön az engesztelő mozgalom magyarországi kezdeményezésre már az 1989-es politikai változás előtt kezdett terjedni. A kezdetekben alulról szerveződött, egyházi elfogadása is nagyon kismértékű volt. Legkorábban a csütörtöki engesztelő imagyakorlat terjedt el, magánházaknál, leginkább rózsafüzér társulati keretben végezték. Eleinte az ájtatosság kéziratban terjedt, 1990-től a nyomtatásban is megvásárolható *Engesztelő imaóra* című kiadvány segítségével tartották. Általában csütörtökönként mondták, 1-2 órát tartott. Ez az ájtatosság a *Szeretetlen* kultuszhoz kapcsolódik, amely Kindelmann Károlyné Szántó Erzsébet 1962–1985 között kapott magánkinyilatkoztatásaira épül.<sup>9</sup> Fokozatosan több településen bevezették a havi rendszerességgel tartott engesztelő alkalmat, ahol ez kapott helyi egyházi jóváhagyást, már a kezdetektől a templomban, ahol nem, magánházaknál végezték. Ezek időtartama hosszabb volt, mint a heti rendszerességgel végzeteké, általában szentségimádással kezdődtek, ehhez eleinte ritkán társult szentségkitétel, az egyházi időszakhoz igazodva rózsafüzér imádságokkal és litániákkal folytatódtak, és – ahol megvalósítható volt – szentmisével zárultak. A legkorábbi templomi engesztelő színhely a csíktaplocai római katolikus templom volt, amely kis idő alatt Székelyföld, de egész Erdély engesztelő központjává nőtte ki magát. Itt már 1988 szeptemberétől bevezették a minden hónap 12-én tartott, szentségkitétellel, szentmisehallgatással egybekötött, egész éjszakára kiterjedő szentórákat.<sup>10</sup>

Az 1989-es politikai változás a mozgalom egyre szélesebb körű terjedését tette lehetővé. Az engesztelés fontosságának és szükségességének tudatosítását, valamint a szerteágazó engesztelési gyakorlatok megismerését a különböző zarándokhelyek egyre nagyobb számban történő felkeresése is segítette. A Csiki-medencében a rendszerváltás előtt a zarándoklatok Csíksomlyóra és Máriaradnára korlátozódtak. Később Csíktaploca mellett az 1990-es évek elején Érd, az 1990-es évek közepén és végén Sükösd, 2000-től kezdődően Szőkefalva, majd 2005-től Szilágynagyfalva volt a gyakrabban felkeresett zarándokhely. Az

<sup>8</sup> LENGYEL 2006. 111–119.; LENGYEL 2007. 271–284.

<sup>9</sup> A kultusz leírását lásd LENGYEL 2006. 277–278., és ANTALÓCZI 1991. 85–98.

<sup>10</sup> Eleinte itt is a csütörtöki engesztelő imagyakorlatot követték.

itt megismert ájtatossági formák, megvásárolható kegyességi irodalom több-fajta engesztelő imagyakorlat elterjedését eredményezték. Nincs lehetőség ezek részletes bemutatására, csak érintőlegesen említek meg néhány gyakorlatot. Magyarországi hatásra eleinte *Charbel-imaházak*<sup>11</sup> létesítésével és a *Rosa Mystica*, vagy *Zarándok Madonnának* is nevezett szoborhoz kapcsolódó imagyakorlattal<sup>12</sup> találkozhatunk. Magyarországi közvetítéssel terjed el az *engesztelő rózsafüzér* végzése is.<sup>13</sup> A Szilágynagyfalut rendszeresen látogató engesztelők közül többen a helyszínen megvásárolható, *Engesztelés a Szentháromság hegyén* című imafüzetben leírtak szerint végzik otthoni engeszteléseiket. A Gyimesekben 2010 óta saját készítésű és összeállítású, saját költeményt<sup>14</sup> is tartalmazó, *Engesztelés a Fény Királynőjével* címet viselő imafüzet segítségével engesztelnek.

Napjainkban már Medjugorje-t is nagyon sok székelyföldi látogatja csoportosan. Székelyudvarhelyen 2009-ben jött létre úgy egy engesztelő imacsoport, hogy tagjai egy medjugorjei zarándoklaton kötött ismeretség folytán alakultak közösséggé, heti közös imaórák mellett havi rendszerességgel, egész éjszakára kiterjedő engesztelő ájtatosságot is tartanak.

Az engesztelő mozgalom 10 éves terjedése után az említett összeírás szerint a Gyulafehérvári Főegyházmegyében közel 7000 engesztelőt tartottak számon. A kimutatás 65 településről közöl adatokat, feltüntetve a helység nevét, az engesztelés időpontját, helyszínét és időtartamát,<sup>15</sup> valamint a résztvevők számát. A vizsgált területen 144 helységben van plébániája a Gyulafehérvári Főegyházmegyének,<sup>16</sup> 1998-ban ezek 40%-ban, azaz 58-ban engeszteltek.<sup>17</sup> Az engesztelők legnépesebb tábora a Felcsíki főesperesi kerületben volt, az ide tartozó települések 82%-ban (22 közül 18-ban) gyakorolták az engesztelés valamelyik változatát. Az Alcsíki főesperesi kerületben ez az arány 52%, a Gyergyóiban és Székelyudvarhelyiben 41%, a Sepsiszentgyörgyi kerületben 22%, a Kézdi-orbaiban 20% és Marosiban pedig 18%.

A feltüntetett engesztelési időpontokat elemezve, elmondhatjuk, hogy ezek leginkább havi rendszerességgel szerveződtek. Legtöbb helyen hónap első csütörtökén (8),<sup>18</sup> minden hónap 13-án (7), a fatimai jelenések emléknapján és hónap első péntekén (6) végezték az ájtatosságokat. Havi alkalmak még kötődnek a

<sup>11</sup> A mozgalomról lásd: LENGYEL 2007. 278–281., FÁBIÁN 1996. 311–314.; FÁBIÁN 2006. 234–237.

<sup>12</sup> A kultuszról lásd: LENGYEL 2007. 278–281. FÁBIÁN 1996. 314–315.

<sup>13</sup> Ez egy hét tizedes rózsafüzér, amely a Fájdalmas, az Irgalmasság, a Szent Sebek, a Szabadító, az Egység, a Szereteláng és a Könnyek rózsafüzérének tizedeiből van felépítve.

<sup>14</sup> „A Szőkefalvi Szűzanyához” című énekkölteményt a „Szeretettel jöttünk Hozzád” kezdetű ének dallamával éneklük. 2010 óta a szőkefalvi jelenések emléknapján, június 17-én nyilvánosan is előadják.

<sup>15</sup> A helyszínről és az időtartamra vonatkozóan valószínűleg információ hiánya miatt a táblázat adatai nem következtetések.

<sup>16</sup> A nagyobb településeken több plébániát is fenntart az egyház, de ezek közül minden településen csak egyet vettem figyelembe.

<sup>17</sup> Az összeírás ennél több engesztelő helyszínt tüntet fel, mivel voltak olyan települések, ahol több engesztelő közösség is létrejött. Ezek templomon belül és kívül is szerveződtek. A nagyobb városokban, mint Sepsiszentgyörgy, Marosvásárhely, Csíkszereda több plébánián is megvalósult az engesztelés valamelyik formája.

<sup>18</sup> Az időpont után zárójelben megjelenő szám azt jelzi, hogy a kimutatás szerint hány településen végezték akkor az engesztelést.

hónap első szombatjához (2), a hónap első vasárnapjához (1), minden hónap második péntekéhez (2), a hónap 8. (2), 9. (1), 11. (1), 12. (4), 14. (1), 15. (1), 22. (2-a 1989-es „forradalom” győzelmének emléknapja) és 24. (2-a medjugorjei jelenések emléknapja) napjához. Előfordulnak egyedi esetek is. Szászrégenben minden hónapnak az első 13 napján, Tusnádfürdön szeptember hónap minden napján végeztek ájtatosságokat.

Heti rendszerességgel leginkább csütörtökön engeszteltek (18). Kászonaltízen a hét több napján, csütörtökön, pénteken és vasárnap is megismételték imagyakorlatukat. Az összeírás kevés helyen (3) tüntet fel napi rendszerességgel végzett ájtatosságokat. Legtöbb esetben<sup>19</sup> a kimutatás arról is informál, hogy a nap melyik időszakában volt az imaalkalom. 25 településen gyakoroltak havi rendszerességgel az éjszakai engesztelést. Sepsiszentgyörgyön, Csíktaplocán, Gyimesbükkön és Gyimesközéplekon egész éjszaka virrasztottak, a többi helyszínen éjfélig, vagy éjjel 1 óráig. Néhány településnél nincs pontosítva, hogy éjszaka hány órát tartott az engesztelés. A hetente tartott ájtatosságok rövidebb időtartamúak, 1–2, legtöbb 3 órásk.

A helyszíneket vizsgálva elmondhatjuk, hogy az 1998-as összeírás alapján leginkább templomban zajlottak ezek az ima-összejövetelek. 12 településen végezték házaknál, 10 esetben heti, két esetben havi rendszerességgel. Az eddigi megfigyeléseim azt látszanak igazolni, hogy a kimutatás elsősorban a templomban történő alkalmakat tartalmazza, a magánházaknál tartott ájtatosságok többnyire csak abban az esetben lettek feltüntetve, ha az előbbi nem létezett a településen. Így valószínűleg több, templomon kívüli engesztelés létezhetett akkortájt, mint amennyi a kimutatásban szerepel.<sup>20</sup> Csíkszentdomokoson például már az 1990-es évek elején a havi rendszerességgel, az 1989-es forradalom emléknapján tartott templomi engesztelés mellett három féle engesztelő ájtatosságot is végeztek. Ezek közül a kimutatásban egyedül csak a templomban tartott alkalom van feltüntetve.

Az összeírás tartalmazza a résztvevők számát is. Valószínűleg ezek becsült adatok.<sup>21</sup> Mégis talán érdemes megemlíteni, hol tüntettek fel legnagyobb részvételi arányt: Csíktaplocán, a nagytáji vonzáskörzetű engesztelő központban 300–400, Sepsiszentgyörgyön és Marosvásárhelyen 250–300, Mikóújfaluban, Csíkszentgyörgyön, Kászonaltízen, Csíkszentdomokoson, Gyimesbükkön és Gyimesközéplekon 150–200, Székelyudvarhelyen, Szentkeresztbányán, Maroshévízen, Csíkszentmiklóson, Csíkszentsimonban, Tusnádfürdön és Gyimesfelsőlokon 100–150 között mozgott a résztvevők száma. A többi településen 100 alatti a részvételi arány.

A két felmérés adatait összehasonlítva elmondhatjuk (lásd táblázat), hogy 2010-ben a korábbi összeírásban szereplő helységek 79%-ban még mindig engesz-

<sup>19</sup> 14 településnél nincs feltüntetve az időtartam.

<sup>20</sup> A házaknál történő engeszteléseket a legnehezebb feltérképezni, mivel sok esetben, csak akik végezték azok tudtak róla. Vannak települések, ahol még az egyházi előjárók sem tudnak erről helytálló információval szolgálni.

<sup>21</sup> Legtöbbször az áldozók, de van ahol az összejövétel végén kiosztott szentképek számából állapítják meg a részvételi arányt.

teltek. 12 településen már nem gyakorolták a korábban elkezdett ájtatossági formát,<sup>22</sup> ezek közül a legtöbb a Székelyudvarhelyi főesperesi kerületben található. De 9, az 1998-as kimutatásban nem szereplő településen sikerült újabbak létezését felkutatni, ezek közül is a legtöbb a Székelyudvarhelyi főesperesi kerületben található. A korábbi összeírásból ezek a helységek vagy azért hiányoznak, mert még akkor ott nem végeztek engesztelő ájtatosságokat, vagy azért, mert a táblázat összeállítójának nem volt róluk tudomása. Példaként Szovátát említeném. Itt már 1988-tól kezdődően alakultak engesztelő közösségek. Heti rendszerességgel több szomszédság, rózsafüzér társulat már ekkor bevezette imarendjébe a csütörtöki engesztelő órákat.<sup>23</sup> 1994-ben havi rendszerességgel, minden hónap 13-án elkezdődött a szentmisével záruló templomi engesztelés<sup>24</sup> is, amelyet napjainkban is gyakorolnak. Az 1998-as kimutatásban egyik alkalom sincs feltüntetve.

A 12 év eltéréssel rögzített adatok jelentős számszerű változást nem mutatnak. A régebbi engesztelési alkalmak 20%-os csökkenése tapasztalható. A 15%-os növekedés nem tekinthető teljes mértékű növekedésnek, mivel ezek közül néhány már létezett 1998-ban, csak kimaradt az összeírásból.

Az egyik nagyobb változás a résztvevők arányánál figyelhető meg. Legtöbb helyen 50 alá csökkent a számuk, a gyimesi falvakban azonban még mindig 100–200 között mozgott. Az utóbbi években a csíktaplocai engesztelők száma is jelentősen csökkent, 100 alá esett a számuk. Elmaradozásuk egyrészt a saját településükön megvalósuló engeszteléssel, másrészt a csíksomlyói ferencesek által 2008-ban elindított, *Mária köszöntő* elnevezésű, a csíksomlyói kegytemplomban, elsőszombatoként tartott ájtatossági bevezetésével magyarázható.

A másik nagyobb változás az időtartam lerövidülésében figyelhető meg, 2010-ben az engesztelések 1-3 órásakká váltak, az éjszakaiak száma is csökkent.

Növekedési tendencia a templomi helyszínek számánál figyelhető meg. 2010-ben sokkal több a szentségkitétellel, szentmisével, gyónási lehetőség biztosításával párosuló alkalom, ami az egyházi képviselők jóval nagyobb arányú bekapcsolódását igazolja. Ekkor már találkozunk egyházi kezdeményezésekkel is. Csak néhány, az utóbbi években bevezetett különlegesebb példát említenék. Szentegyházán a helyi egyházi elöljáró egy csestochowai zárándoklaton szerzett lelki élmény hatására minden szerdán egész napos, csendes engesztelő imapot tart a templomban, ami alatt mindenki csendben, önállóan imádkozik, általa kiválasztott imaszándéokra. Gyimesfelsőlokon egyházi kezdeményezésre végzik minden hónap 12-én a csíksomlyói kegytemplomban elsőszombatoként tartott *Mária-köszöntőt*.

Az engesztelés legszélesebb körben a Felcsíki főesperesi kerületben terjedt el, 1998-ban a plébániát fenntartó települések 82%-ban, 2010-ben ezek 95%-ban (csak egyben nem, Kósteleken) volt jelen. Ezt talán magyarázhatja az engesztelő köz-

<sup>22</sup> Még nem sikerült ellenőrizni, hogy esetleg újabbak jöttek-e létre.

<sup>23</sup> Vö. FÁBIÁN 2011. 131–143.

<sup>24</sup> Az engeszteléseket nem a plébániatemplomban, hanem a közigazgatásilag Szovátához tartozó Szakadátban levő templomban tartják.

pont, Csíktaploca közelsége, és az a tény, hogy Csíkszereda (74%) és Balánbánya (34%) kivételével az itt élő lakosság 97-99%-ban római katolikus.<sup>25</sup>

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Székelyföld vallásos közösségeinek imagyakorlatában véleményem szerint mérföldkövet jelent az erdélyi Mária Rádió megjelenése és hallgathatóságának egyre nagyobb lehetősége. Nagyon sokan hallgatják, sokan napi egyéni ájtatosságait a sugárzott műsorokhoz igazítják. Egy újabb „társ”, akivel könnyen egyeztethető a közös imádság.

Összegzőként elmondható, hogy napjainkra, a kezdetekben magánházakba szoruló engesztelő imagyakorlatot, többnyire templomokba is bevezetik. A korábbi alulról szerveződés kizárólagossága is megváltozott. Napjainkban már találkozunk egyházi kezdeményezés hatására létrejött engesztelő alkalommal, és ezek egyházi irányítását főlvállaló igénnyel. Ugyan a székelyföldi engesztelő közösségek létszáma átlagosan csökkent, egyesek ezek közül a résztvevők kiöregedése miatt megszűnő félben vannak. A csíktaplocai engesztelő központ is elvesztette korábbi jelentőségét. De területi szempontból egyre szélesebb körű elterjedés is tapasztalható egyes főesperesi kerületekben és van példa újonnan létrejövő, fiatalokból szerveződő engesztelő közösségekre is.

Az elmondottakból kiderül, hogy Székelyföldön is szerteágazó engesztelő imagyakorlatokkal találkozhatunk, amelyek alakulását a több helyre, határon innen és túlra is történő zarándoklatok is jelentősek befolyásolták. Vannak települések, ahol teljesen megszűnt ezek gyakorlása, de ezek száma jóval kevesebb, mint az élő közösségeké.

Zárszóként idézem egy csíkszeredai férfi engesztelő közösség vezetőjének<sup>26</sup> gondolatait az engesztelésről: „... Gyerekkoromtól már úgy érzem, hogy a Jóisten nélkül nem tudunk élni. ... Már volt nekem élettapasztalatom is, hogy a Jóisten fogja az embernek a kezét. S hogyha Ő annyira szeret, akkor legalább egy hónapba mi is tökéletesebbek legyünk. Habár minden vasárnap és minden hétköznap is elmegyünk a feleségemmel a szentmisére, de ezzel többet adunk a Jóistennek.”

## Irodalom

ANTALÓCZI Lajos

1991 *Jelenések, üzenetek és a jövő. A Mária-jelenések és üzenetek szintézise 1830-tól napjainkig.* Eger

FÁBIÁN Gabriella

1996 Az új engesztelő mozgalom elterjedése Csíkszentdomokoson. In: Küllös Imola (szerk.) *Vallási néprajz* 8. Debrecen, 305–316.

<sup>25</sup> A 2002-es népszámlálási adatokat vettem alapul, <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm>. Utolsó letöltés dátuma 2010. 12. 29.

<sup>26</sup> I.D. 75 éves, Csíkszeredában él, Csikmenaságon született, gyerekkora óta rózsafüzér társulati tag, 20 éve vezeti a csíkszeredai Szent József kápolnában minden hónap első pénteken végzett engeszteléseket.



2006 Az új engesztelő mozgalom nyomán elterjedt vallásos ábrázolások a Csíki-medencében. In: Barna Gábor (szerk.) *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, 232–240.

2011 Engesztelő imaórák a Felső-Nyárád mentén és a Sóvidéken. *Erdélyi Múzeum LXXIII.* 3–4. 131–143.

LENGYEL Ágnes

2006 A magyarság küldetésének hite napjaink népi vallásosságában. In: Selmeczi Kovács Attila (szerk.) *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, 111–119.

2007 A szombat és az "első szombat" kultusza a népi vallásosságban. In: S. Lackovits Emőke, Szőcsné Gazda Enikő (szerk.) *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7. II. Sepsiszentgyörgy-Veszprém*, 271–284.

VARGA E. Árpád

2007 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája 1850–2002*. <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm>. Utolsó letöltés dátuma 2010. 12. 29.

ZSEBE Márta – KNECHT Tamás (szerk.)

2010 *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi sematizmusa*. Kolozsvár.

Főesperesi kerület	A főesperesi kerületekhez tartozó plébániák száma	Engesztelés				
		1998	2010			
			Régi	Megszűnt	Új	Összesen
Alcsíki főesperesi kerület	17	9 (52%)	7	2	0	7
Felcsíki főesperesi kerület	22	18 (82%)	18	0	3	21
Gyergyói főesperesi kerület	17	7 (41%)	5	2	1	6
Kézdi-orbai főesperesi kerület	25	5 (20%)	4	1	1	5
Marosi főesperesi kerület	22	4 (18%)	3	1		3
Sepsi alesperesi kerület	9	2 (22%)	2	0	0	2
Székelyudvarhelyi főesperesi kerület	32	13 (41%)	7	6 (46%)	4	11
Összesen	144	58 (40%)	46 (79%)	12 (20%)	9 (15%)	55 (38%)

## TWENTY YEARS OF THE EXPIATORY MOVEMENT IN THE SZÉKELYFÖLD REGION

The expiatory movement began to spread over twenty years ago in the Székelyföld region. The Roman Catholic Gyulafehérvár Archdiocese had parishes in 144 localities in the region. According to the census of 1998 expiation was performed at that time in 40% of them, in 58 parishes. There was little change in this proportion by 2010 when the figure was 38%. Some expiatory communities had ceased to exist, but new ones had arisen. At first the practice of prayers of expiation was confined to private homes, but nowadays it has been introduced into many churches as well. Organisation is no longer exclusively from below. We now find occasions of expiation created at church initiative and under church guidance. The centre of expiation in Csíktaploca has lost the significance it had a decade ago. From the regional viewpoint, it can be said that the expiatory movement is spreading widely in some archdeaconries. There are also examples of expiatory communities comprised of young people.

## HOMOGENITÁS ÉS HETEROGENITÁS SZEGED-SZENTMIHÁLY VALLÁSI ÉLETÉBEN

### Házszentelés régen és ma

A házszentelések hagyománya az egész Homokhát kistérségben<sup>1</sup> mindmáig élő. Vízkereszt napjától heteken keresztül, nap mint nap a pap végiglátogatja a rábízott híveket. Távolabbra, a tanyavilágba régen lovaskocsival ment, manapság autóval. Annak idején a templomatyja és néhány ministráns kíséretében indult útnak: elől a ministránsok csöngettek, eztán, amikor a ház apraja-nagyja előjött a házból, a pap elmondta az imát és szenteltvízzel meghintette őket és házuk táját, végül a templomatyja átvette a templomfenntartásra adott adományokat. Így a kocsi estére megtelt élelemmel, amit a plébániára vittek. Jutott belőle a papnak egész évre, és a rászorulóknak, szegényeknek is rendszeresen vagy alkalmilag.

Manapság, Szentmihály plébánosa maga járja végig a lelkipásztorilag rá bízott falut, hogy felkeressen minden ott élő. Előre meghirdeti a minden házba eljutatott plébániai újság („Búzaszöm”) és a helyi kábeltévé (BagolyTV) segítségével, hogy mely nap melyik utcát járja, hogy aki szívesen fogadja, ahhoz betérjen. A találkozás lehetőséget biztosít számára, hogy áttekintést nyerjen a meglévő vallási és kulturális hagyományokról.

### Harangok, harangozások

Harangozás hallatán a szentmihályi gazda megállt munkájával és megemelte kalapját. Ha éppen akkor indult ki lovaskocsijával, meghúzta a gyeplőt, megállította a kocsit. Addig várt az indulással, amíg szólt a harang. Még ma is tartják a jámbor öreg szentmihályiak, hogy „nem jó elindulni, míg szól a harang”.

Tréfás hangutánzás: „ha gazdag embör hal mög, így szól a harang: „szölleje – földje – szölleje – földje”, ha szögény embör hal mög, így szól „ringye, rongya – ringye, rongya”.<sup>2</sup> Vagyis a gazdagnak a nagyharanggal harangoznak, a szegénynek a kisharanggal.

Ma is, ha a faluban valaki meghal, a hozzátartozók első útja a templomba vezet „harangoztatni neki”. Gyermekehalottnak a lélekharanggal egy „csöndítés jár”, női halottnak kettő, férfinak három.

<sup>1</sup> A Homokhát kistérség 14 települést foglal magában: Ásotthalom, Bordány, Domaszék, Forráskút, Mórahalom, Öttömös, Pusztamérges, Röske, Ruzsa, Szatymaz, Szentmihály, Üllés, Zákányszék, Zsombó. A kutatást az OTKA NK81502 számú pályázata támogatta.

<sup>2</sup> Id. Fejes József (†1964) elbeszéléséből ismert.

Régen, a paraszti életben, gazdálkodásban a reggeli, déli és esti harangszónak nemcsak imára szólító szerepe volt, hanem figyelmeztette az embereket az idő múlására, mikor van ideje a felkelésnek, az ebédnek, az esti nyugovóra térésnek. Nyári időszakban megkövetelték a paptól, hogy már hajnali 5 órakor harangozza az Úrangyalát, mondván, ő se aludjon tovább, mint a földjére induló parasztember...

Szentmihály középkori templomáról egyetlen oklevél és Lázár deák 1528-ban kiadott térképe emlékezik meg. 1478-ban a falu akkori birtokosai (a Garai család) összeírást készítettek a teljes birtokállományukról. Ennek köszönhetően a templomról lejegyezték, hogy tornya nem volt, viszont kőből épült! A török időkben a templom elpusztult, a körülötte lévő temetőt (ma is tudható annak helye), még a múlt század elején is így emlegetik az idős szentmihályiak,<sup>3</sup> hogy „török temető”.

## Misézőhelyek

A szentmisét – idős szentmihályiak emlékezete szerint<sup>4</sup> – az 1873-ban felépült állandó iskola tantermében, szükség esetén, nagy hívőssereg jelenlétében az udvaron tartották. Ez az ún. „középső iskola” (sajnos jelenleg kocsmaként működik). 1932-ben szenteltek kápolnát, amely a Klebelsberg építette „új iskola” összenyitható termében kapott helyet. A ferences barátok addig csak alkalmanként jártak ki a faluba, ám az új iskola felépülése után rendszeresen, vasárnaponként.

A török időkben és azt követően 1948-ig az alsóvárosi ferences barátok részesítették lelkipásztori ellátásban a falu népét. 1949-ben aztán önálló lelkészség rangjára emelték. Gimes Gyula atya 40 éven át, az 1988-ban történt nyugdíjba vonulásáig itt élt a helyiekkel. Mivel templom és önálló plébániaépület nem volt, ő maga is Ábrahám Ködmen Imre és családja által működtetett közösségi épületben kapott lakhelyet. A mindennapokban kocsmaként funkcionáló épület nagytermében rendezték az alkalmi táncmulatságokat, így a farsangi, a szüreti és arató-bált, valamint a lakodalmakat, vasárnaponként pedig – a gondosan kitakarított – nagyterem adott helyt a szentmisének.

A település életét újjá formálta az 1989-ben indult templomépítés. A politikai rendszerváltás következtében minden helybéli család – még akik korábban egyházellenesnek mutatkoztak is – tevékenyen vagy adományaikkal részt vettek a modern tervek alapján bontakozó építkezésben. Kovács László atya fáradhatatlan szervező tevékenységének következtében 1990 Szent Mihály-havában a helyi megyés főpásztor, Gyulay Endre felszentelte az Ábrahám Ködmen család egykori telkére épült templomot, amely a falu büszkesége, legjellegzetesebb épülete. A székely építészet jellegzetességét hordozó tornyában négy harang lakik, amely reggel, délben és este imádságra szólítja, valamint alkalmakként szentmisére hívja a híveket.

<sup>3</sup> Farkas Miklós (Szarvas köz 3.) nagyanyja.

<sup>4</sup> Kövecs Istvánné Papp Piroska, született 1919-ben.

## Útszéli keresztek

„Vöröskörösz”: a szentmihálytelki út és a szabadkai út elágazásában vörösre festett fakereszt volt. Állíttatta Ábrahám Ködmen Julianna apósa Márki Ferenc a múlt század elején.<sup>5</sup> A kommunista rezsim távolíttatta el 1958-ban. Bálint Sándor is megemlíti.

A másik kereszt a „középső iskola” előtt állt, s valószínűleg az iskolaépítéssel egyidős, vagyis 1873-ból való szép, kovácsoltvas kereszt. Mivel az iskola előtti járda építéskor útban volt, ezért eltávolították. Később a rókusi temetőben állították fel, ám a temető felszámolásakor nyoma veszett.

## Koldusok

A falunak volt „saját koldusa”. Piros néni az 1950-es, 60-as években, hétfő-eken járt koldulni házakhoz. Fejes Ferenc (Hasító utca 6) elbeszélése szerint „Amíg nagyanyám sütötte a kalácsot a kemencében, addig Piros néni az udvaron, a gangdeszka előtt állt és imádkozva várta a kalácsból, túróslepenyből neki szánt részt.”

Szentmihályiak az alsóvárosi temetőbe temetkeztek. Temetés alkalmával a koldusok összesereglettek a temetőkapuban, imádkoztak a halottért, s a temetés végén kijöttek a faluba az elhunyt házához, ahol a torból ők is részesedtek, a hozzátartozók így hálálták meg, hogy családtagjukért imádkoztak.

Mindenszentekkor – mesélik öreg szentmihályiak – koldusok serege ült végig a vágóhíd oldalánál az út szélén, a temetőkapuig. Imádkoztak a halottakért, a temetőt látogató falusiak pedig vittek nekik alamizsnát, kalácsot. Mondják is, hogy mire a temetőkapuig értek, elfogyott minden kalács...

## Búcsújárás

A szentmihályi búcsúba érkeztek „körösztalják” Röszkéről, Alsótanyaközpontról (ma Mórahalom), Alsóvárosról. Amikor az úton járókelőkkel találkoztak, a keresztet meghajtották, és aki odalépett, az megcsókolta a korpuszt. A templomhoz érve harangozással köszöntötték a búcsús zárandókokat. Általában már szombaton megérkeztek.

Szentmihályiak az 1800-as évek végén Radnára is elgyalogoltak a szeptemberi búcsúba, hogy a „jó halál kegyelméért” imádkozzanak. Emlékeznek még olyan Máriaradnát megjártakra,<sup>6</sup> akik életük végét megérezvén meggyóntak, megáldoztak, felvették a kenetet, aztán megmosdottak, és szép ruhában, ágyukban fekve másnap halva találták...

Később, a múlt században többnyire csak a Havibúcsúba, vagyis az alsóvárosi Havas Boldogasszony ünnepének búcsújára mentek (egyes, idős szentmihályiak

---

<sup>5</sup> Kovács Lászlóné – Fejes – Molnárné 2006: 115.

<sup>6</sup> SZEKERES Lajosné Irénke (Erdei Ferenc utca 42, született 1928).

szerint Röske, Mórahalom felé nem, csak Szeged felé irányult a búcsújárás), néha Szőregre vagy Deszkre is elgyalogoltak a búcsúra.

A búcsúból visszatérteket harangzúgás fogadta, és virággal (őszirózsával) fogadták az itthonmaradottak. Ez a szokás napjainkig tartja magát. Mesélik, egyszer (kb. 60 éve történt), hogy Fürtön Örzsét nem várta senki, aki fájdalmában sírva fakadt és holtan összeesett.

A „hét mönnyei szent zárok imádsága” vallásos ponyvairat, amely mágikus célzatú imádságokat tartalmaz. „aki magánál hordja, nem hal mög hirtelen; még idejében alkalmá nyílik a bűnbánatra, szentség fölvételére”. Bálint Sándor feljegyzése szerint emlegetnek még egy öreg írástudatlan szentmihályi asszonyt, Némethné Papp Ágnes, aki a 20. század elején halt meg. „A jó halál kegyelméért 22 alkalommal járta meg a radnai búcsút. Mindig vele volt a „Szent zár” is, amely 12 nappal halála előtt „mögnyílt” előtte, és ő belepillantott. Tudta már, hogy mi következik: feltisztálkodott, előkészítette már jó előre megvarrt halottas ruháját, elhívatta a szentségekkel a papot, majd utána rövidesen meg is halt.”<sup>7</sup>

A zárándoklatok közül manapság az augusztus 15-i Nagyboldogasszony búcsú a legnépszerűbb. Ekkor a szomszédos plébánia híveivel közösen bérelt autóbusszal indulnak Mátraverebély-Szentkútra, hogy ott meggyónjanak és részt vegyenek a nagymisén. A közös utazás alatt együtt imádkoznak, szent dalokat énekelnek. Mindeközben megkínálják egymást saját süteményükkel és igaz barátságok köttetnek.

## Lelkiségi csoportok, ájzatosságok, szentmisék

Idős szentmihályiak nem emlékeznek egyéb vallásos társulatra, mint a Rózsafüzér-társulat. Régen, templom híján házaknál végezték a Mária-ájzatosságokat, ott, ahol befogadták őket. Manapság 3–4 egymás közelében lakó asszonyról tudok, akik rendszeresen összejárnak imádkozni.

A „Szállást keres a Szentcsalád” kilencedet karácsony előtti kilenc napon át házaknál végezték. Emlékezetük szerint velük tartott a plébános, Gimes Gyula is.

Manapság a templomban, a vasárnapi szentmise előtt 6–8 asszony imádkozza a rózsafüzért vagy a litániát. A Rózsafüzér-társulat elhunyt és élő tagjaiért havonta ajánlunk fel szentmisét, szokás szerint a hónap első vasárnapján.

A Szűzanya lourdesi megjelenésének évfordulója (február 11.) előtti kilenc napon át délutánorként imádságra gyűlnek az asszonyok, hogy elvégezzék a „lurdi kilencedet”. Ez a hagyományos imádság manapság összekapcsolódik a betegek kenetének ünnepélyes, közösségi kiszolgáltatásával. A betegek világnapját követő szombat délután bűnbánati liturgia keretében a szentgyónás elvégzésével készülnek fel, hogy lélekben megtisztulva a vasárnapi szentmisében részesültek a betegek kenetében. Az elmúlt években – a plébános buzdító szavainak

<sup>7</sup> BÁLINT 1978. 187.

köszönhetően – növekvő létszámban vették fel az időseket és betegségekkel küszködőket megillető szentséget.

A városból kitelepülő családok és az ifjabb nemzedék tagjai nem vesznek részt a népi vallásosság gyakorlataiban. Ők inkább a taizéi szerzetesektől tanult énekes imaformát kedvelik, és kéthetente gyűlnek össze a templomban, hogy a kitett Oltáriszentség előtt imádkozzanak. Fiatal házaspárok, értelmiségi felnőttek a hetenkénti bibliaórán találkoznak a plébánia nagytermében. Ennek során a plébános vezetésével közösen fejtetik a Szentírás értelmét, és értelmezik saját életükre.

A vasárnapi szentmise az egyetlen olyan alkalom, amelyen a település aprajánagyja, férfiak és nők egyaránt részt vesznek. Hála Istennek, a 20 éve épült templom vasárnaponként rendszeresen megtelik: a plébános mellett 4 fiú mint ministráns segítkezik, a kisgyerekek az oltár körül állhatnak és csengettyűjükkel jelezhetik a legszentebb pillanatokat. A templom részére 2003-ban sikerült jó minőségű elektromos orgonát vásárolni. Az orgona mellett a kóruson a kántor vezetésével 8–10-en énekelnek, sőt havonta egyszer gitárokkal – olykor fuvolával is – kísért dalok is felcsendülnek. Lelkipásztori szempontból előnyös, hogy a hagyományos és modern hangvételű egyházi énekek egyaránt helyt kapjanak a mindenkit nyitott kapukkal váró templomban.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Szeged-Szentmihály mindmáig élő vallási hagyományokkal büszkélkedhet, sőt éltető, újabb hagyományteremtésnek is tanúi lehetünk, amely minden nemzedéket és társadalmi réteget felölel. Ha nem akarjuk engedni, hogy a nagyváros peremén fekvő alvófalú szintjére süppedjünk, minden közösségépítő, kultúrát megtartó kezdeményezést fel kell karolnunk!

## Irodalom

BÁLINT Sándor

1978 *A szegedi nemzet, a szegedi nagytáj népelete, harmadik rész.* Szeged, A Móra Ferenc Múzeum évkönyve. 1978/79-2.

KOVÁCS Lászlóné VARGA Rozália – FEJES Ferenc – MOLNÁRNÉ SZEKERES Judit

2006 *Szentmihályi életutak.* Szeged.

THORDAY, ATTILA

## HOMOGENEITY AND HETEROGENEITY IN THE RELIGIOUS LIFE OF SZEGED-SZENTMIHÁLY

The tradition of blessing the house is still alive in the Homokhát micro region. It provides an opportunity for the local priest to visit the members of his flock each year. For the author, the parish priest of Szeged-Szentmihály, this ensures the possibility of meeting the majority of families. It also gives him an insight into the existing religious and cultural traditions. The article reports on the existence of a few old religious traditions, as well as on new initiatives: bell-ringing, house blessing, places where mass is said, wayside crosses, beggars, pilgrimage, spiritual movements, forms of private devotions.





VALLÁS,  
ÁLLAM, HATALOM

## BRENTÁN KÁROLY HAJÓÚTJA AZ AMAZONASON

### Egy magyar jezsuita a 18. századi diplomácia fókuszában

Jelen tanulmány a magyar származású, Latin-Amerikában tevékenykedő hit-térítő, Brentán Károly személyes életútján keresztül, új levéltári forrásokat felhasználva igyekszik bemutatni, hogy a Jézus Társaságának egy tagja milyen okból kerülhetett a 18. században a nemzetközi diplomácia látókörébe, valamint, hogy milyen tanulságai lehetnek a jezsuita rend evangelizáción túllépő tevékenységének. Brentán atya a rend quitói provinciájában, spanyol felségterületen misszionáriuskodott, 1742-től volt a tartomány elöljárója, 1747-ben pedig prokurátori kinevezést kapott. Ebben a minőségében feladata lett Rómába utazni, és a tartomány állapotáról személyesen beszámolni az általános rendfőnöknek. Brentán atyának az 1748–1750-es években tett útja, melyet a quitói provinciából kiindulva az Amazonas folyón, tehát portugál felségterületen keresztül utazva szándékozott megvalósítani, több okból is kockázatos volt. A portugál hatóságok számára egyrészt spanyol felségterületen működő térítőként, azaz egy idegen, ellenséges hatalom alattvalójaként, másrészt, mint egy szupranacionális, a világi hatalomtól független szervezet tagja jelenthetett veszélyt.

A 18. században a felvilágosodás eszméinek térhódításával párhuzamosan a történelmi egyházak dominanciája csökkent Európában. Az egyház és az állam konfliktusa ideológiai köntösben jelent meg, elfedve a valódi, gazdasági és politikai-hatalmi indokokat. Ebbe a folyamatba illeszkedett a jezsuita rend elleni összehangolt fellépés az európai katolikus nagyhatalmak részéről, a rendtagok kiűzése előbb Portugáliából és gyarmatairól, majd Spanyolországból és Franciaországból. A regalizmus időleges győzelmét jelentette a pápai hatalommal szemben a Társaság 1773-as feloszlatása. A rend azonban az 1750-es évek közepéig – a helyi közigazgatással és a szekuláris egyházi rendekkel való együttműközéseik ellenére – az ibériai hatalmak dél-amerikai gyarmatain zavartalanul folytathatta széleskörű oktatási és missziós tevékenységét. Az 1760-as években manifesztálódó, a jezsuitákat érintő üldözés indokai Spanyolország és Portugália esetében hasonlóak voltak.<sup>1</sup> Az első helyre a gazdasági motiváció sorolható, tekintve, hogy a jezsuiták az Újvilágban hatalmas földbirtokokkal és cukormalmokkal rendelkeztek, valamint állattenyésztéssel is foglalkoztak, majd az így megtermelt árut kereskedelmi forgalomba bocsátották, ami után nem fizettek adót. A Társaság elleni fellépést indokolta még, hogy az oktatás minden szintjét, az elemitől az egyetemig, szinte kizárólagosan a rend tartotta kézben, az egyház ideológiai bázisának felszámolásához tehát elengedhetetlennek látszott az isko-

<sup>1</sup> ST. CLAIR SEGURADO 2005. 168–179. A kutatást az OTKA NK81502 számú pályázata támogatta.

larendszer szekularizálása. Ehhez járult még a gyarmatokon a világi hatalommal konkuráló befolyásuk a helyi elite és adminisztrációra, valamint a klérusra.

Brazília már a 17. század végén átvette India helyét a portugál közgondolkodásban:<sup>2</sup> az ígéret földje a 18. században már egyértelműen a dél-amerikai gyarmat, ennek kézzelfogható jele volt a lisszaboni kikötőbe áramló nagy mennyiségű áru, valamint az újonnan felfedezett arany- és gyémántbányákból kitermelt nemesfém és drágakő. Az 1700-as évek közepén a mai Észak-Brazília, akkori nevén *Maranhão* állam portugál felségterületnek számított, noha gyakorlatilag nem állt állami kontroll alatt.<sup>3</sup> Ennek oka több tényező együttes jelentkezése volt: a hatalmas kiterjedésű, sűrű őserdővel borított, nehezen járható vidéken alacsony volt a népsűrűség, ezen kívül az ellenséges indián törzsek támadásai is nehezítették a kolonizációt. A jezsuita misszionáriusok gyakorlatilag a világi adminisztráció hatásköre alól magukat kivonva, paralel hatalomként igazgathatták az általuk vezetett indián falvak lakosságát, akik felett időleges és spirituális hatalmat is gyakoroltak.

A portugál korona centralizációs intézkedéseit elsősorban gazdasági megfontolások indokolták: a terület benépesítésével, városok alapításával és erődök építésével a spanyol és holland területekkel közös határvonalat kívánták védeni, a távlati célok között pedig a gyapot, a kakaó, a dohány, és a rizs nagyüzemi termesztésének meghonosítása szerepelt. Az Amazonas folyó medencéje a szokásjog értelmében portugál fennhatóság alá tartozott, mivel azonban maga a spanyol–portugál határvonal, így Amazónia nyugati határvidékének hovatartozása sem volt megfelelően definiálva, a zóna állandó feszültségforrásként jelentkezett a két ország között.<sup>4</sup> A prioritást élvező gazdasági megfontolásokon túl V. János (1707–1750) portugál uralkodó a tudományos felfedezések iránti személyes érdeklődésből is kezdeményezte a terület feltérképezését. 1729-ben az olasz származású, matematikában és csillagászatban jártas jezsuitát, *Domenico Capaccit*, és portugál rendtársát, *Diogo Soarest* küldte a tengerentúlra azzal a megbízással, hogy mérjék fel a gyarmat déli, sűrűn lakott partmenti területeit. Az első nagyszabású, hivatalos, katonai-tudományos expedíció, amely az északi vidékek, jelesül az Amazonas-medence feltérképezésére indult, és amelynek külföldi származású tiszteken kívül a magyar jezsuita tudós, *Szentmártonyi Ignác* is tagja lett, 1749-től szerveződött, de az uralkodó váratlan halála és szervezési nehézségek miatt végül csak 1753-ban hajózhatott át a tengerentúlra.<sup>5</sup>

A portugál és a spanyol korona között a Társaság kiűzését közvetlenül megelőző időszakban tárgyalások folytak a két ibér hatalom között az 1494-es, immár

<sup>2</sup> VITERBO 1964. 1–10.

<sup>3</sup> DOMINGUES 1991. 11–17. Az Amazonas felső folyásánál elterülő *São José do Rio Negro* kapitány-ságot csak 1755-ben alapították. A gyarmati adminisztráció átalakításának első jele volt *Grão-Pará e Maranhão* állam megszervezése 1751-ben, mely tulajdonképpen a mai Észak-Brazília teljes területét magában foglalta.

<sup>4</sup> DOMINGUES 1991. 16.

<sup>5</sup> A portugál államkincstár által finanszírozott kiküldetés sikerrel zárult, az expedíció eljutott az Amazonas felső folyásvidékéig, majd felhajózott a *Rio Negrón*, a portugál felségterület legnyugatibb pontjára. A munka eredményeként az 1754–56 közötti időszakban elkészült az Amazonas folyó közvetlen környékének felmérése és az adatok térképen is rögzítésre kerültek.

túlhaladott *tordesillasi* szerződés felülvizsgálatáról. A tárgyalások célja tulajdonképpen a világ újrafelosztása volt, azaz a tengerentúli gyarmatok területi elhatárolása, a ténylegesen birtokba vett térségek biztosításával mindkét fél számára. Az 1750 januárjában megkötött madridi egyezmény (*Tratado de Limites*) értelmében mind VI. *Ferdinánd* (1746–1759) spanyol, mind V. *János* portugál uralkodó biztosította saját fennhatóságát a szerződés pillanatában Dél-Amerikában ténylegesen birtokolt területek felett.<sup>6</sup> Minthogy a kontinens belső vidékeiről ekkor még csak szórványos és pontatlan ismeretekkel rendelkeztek, a határok felmérésére és megrajzolására csupán az egyezmény megkötése után került sor. A megállapodás a külpolitikai status quo megőrzésén túl egyúttal a világi hatalom centralizációra való törekvését jelezte, mivel a végső cél a terület tényleges és teljeskörű birtokbavétele volt. Egy terület feltérképezése ugyanis nem pusztán a földrajzi felmérést jelenti, ezen túlmenően a felmérést elvégző fél a jogot is megszerzi az adott vidék birtoklására, annak lakosaival együtt. A feltérképezés tehát egyrészt nézőponttól függően a konkurens spanyol, illetve portugál hatóságok ellenében történt, másrészt a terület emberi és anyagi erőforrásainak számbavételével, hiszen a cél végső soron a gazdasági potenciál maximális kiaknázása volt.<sup>7</sup>

A határegyezményt 1750. január 13-án írta alá a két szerződő fél nevében spanyol részről *José de Carvajal y Lancaster*, valamint *Tomás da Silva Teles*, *Villa Nova de Cerveira* grófja, a szerződéskötéssel megbízott rendkívüli portugál követ. A meg egyezés értelmében mindkét korona megtarthatta a ténylegesen birtokolt területeket, mind Dél-Amerikában, mind a Távol-Keleten. Ami az Amazonas-medencét illeti, az egész térség a portugálok kezében maradt, a határvonalat északnyugaton a *Japurá* folyó középső, és a *Rio Negro* felső traktusának vidéke képezte. Az egyezmény értelmében tilos volt a határokon átnyúló kereskedelem, a másik fél területén lévő folyókon való hajózás és halászat, illetve egyáltalán a határvonalon való átlépés, hacsak az adott terület kormányzójától nem kaptak erre előzetesen engedélyt.

A külügyekkel megbízott portugál államtitkárnak, *Marco António de Azevedo Coutinhonak* a szerződés aláírását követő, de a májusi ratifikálást megelőző követi utasításaiban Brentán atya neve is felbukkan.<sup>8</sup> Az 1750. március 15-én kelt iratban<sup>9</sup> *Maranhão* kormányzójának, *Francisco Pedro de Mendonça Gorjãonak* a levele alapján informálja a követet arról, hogy néhány spanyol alattvaló tartózkodik a portugál fennhatóság alatt lévő területen, annak ellenére, hogy királyi rendelet tiltja a határátlépést. A spanyolok a határmenti *Maynas* provinciából ereszkednek le, hogy kereskedjenek a portugálokkal, és hogy továbbutazzanak Európába,

<sup>6</sup> A status quót egyetlen esetben módosították: a Buenos Airesszel szemben fekvő *San Sacramento* erődöt a portugálok átadták a spanyoloknak, cserébe megkaptak hét jezsuita vezetésű indián redukciót. A *guaraní* indiánok azonban az atyák vezetésével ellenálltak az áttelepítési kísérleteknek, ez végül fegyveres ellenállásba torkollott, amit csak 1756-ban sikerült felszámolni. Az eset erősítette a gyanút, hogy a jezsuiták szükség esetén képesek fegyvert fogni a világi hatalom ellen, illetve ellenségeiknek jó alkalmat szolgáltatott arra, hogy Európa-szerte terjesztett röpiratokban felforgató tevékenységgel vádolják a rendet.

<sup>7</sup> DOMINGUES 1991. 17.

<sup>8</sup> A két kézirat lelőhelye: IANTT, MNE, Livro 828, 88–89. és 92v–93v. lapok.

<sup>9</sup> IANTT, MNE, Liv. 828, 88–89. lapok.

ahogy a Brentánnal együtt érkező két világi személynek is ez állt szándékában a beszámoló szerint, tudniillik ők a *Maranhãoból* Lisszabonba tartó flottával akartak behajózni. Az államtitkár kéri a nagykövettől, hogy informálja a spanyol királyt: a portugál uralkodó engedélyezte Brentán Károlynak és társának az átkelést Európába, és a portugál felségterületre belépő többi spanyol alattvalónak is engedélyezni fogja, de csak abban az esetben, ha átutazóban vannak, azaz a rövidebb úton szeretnének eljutni Európába, a kereskedelmi tevékenység folytatása azonban továbbra is tiltott. Megemlíti, hogy az Amazonason érkező idegeneket a folyó menti erődökből a hatóságok visszafordítják, mivel a határegyezmény értelmében a spanyol alattvalók nem léphetnek portugál területre. Azt javasolja, hogy a határegyezményt követő felmérésekre kirendelt expedíciók vigyenek magukkal írott utasításokat többek között a *maynasi* missziókba is,<sup>10</sup> és tájékoztassák az érintetteket a tilalomról.

Az 1750. április 11.-én kelt utasításban<sup>11</sup> a portugál államtitkár *Tomás da Silva Telestől* azt kéri, biztosítsa VI. *Ferdinánd* spanyol királyt arról, hogy a határátlépést tiltó spanyol rendelkezésnek megfelelően már két éve mindenkit visszatoloncolnak, aki kereskedelmi céllal lépne be, vagy egyszerűen csak átutazna a portugál területeken. A rendelet szerint a portugálok és a spanyolok között mindenféle kommunikációt meg kell gátolni. Ezzel szemben a két jezsuita, aki az Amazonas torkolatánál fekvő *Belém do Pará* városában vesztegel, továbbutazhat Európába, bár az engedély már csak a következő flottával fog megérkezni Maranhãoba.

Egy hosszú és viszontagságos utazás, és egy eredményekben gazdag hittérítői, felfedezői és előjárói munka utolsó dél-amerikai állomása volt Brentán atya számára a *Belém do Pará* városbeli tartózkodás. Brentán Károly 1694-ben született Komáromban, életkorát és működési idejét tekintve tehát a Dél-Amerikában tevékenykedő, a Germán Provinciából érkező jezsuiták első generációjához tartozott. 1714-ben lépett be a rendbe, majd a szokásos rendben, a szükséges filozófiai és teológiai tanulmányok elvégzése után 1724-ben Grazban pappá szentelték.<sup>12</sup> 1718-as keltezésű, a jezsuita rendfőnökhöz címzett kérelme<sup>13</sup> szerint – több társához hasonlóan – ő is égett a vágytól, hogy a tengerentúli missziókba küldjék, és igyekezett ehhez minden szükséges ismeretet elsajátítani. Valószínűleg 1724-ben rendelték missziós szolgálatra a dél-amerikai kontinensre, spanyol felségterületre. Első állomáshelye a *peba-yagua* nyelvcsaládhoz tartozó *yameo* indiánok között volt, az *Ucayali*, a *Napo* és a *Marañón* folyók összefolyásánál. 1732-ben lett a *San Regis de Yameos* redukció előjárója. Itteni tevékenysége nem merült ki az indiánok evangelizációjában: bejárta a yameók teljes lakóterületét, feljegyzéseket, térképeket és rajzokat készített. Tudomásunk szerint ő volt az első európai,

<sup>10</sup> A több indián redukciót egyesítő, 1638 óta létező *maynasi* missziók a jezsuita rend egykori *quítói* provinciájához tartoztak, mely a mai Ecuador, Peru északkeleti, valamint Kolumbia déli területeit foglalta magába. A missziók a *Marañón* folyó alsó folyása mentén helyezkedtek el, a portugál-spanyol határ közvetlen közelében.

<sup>11</sup> IANTT, MNE, Liv. 828, 92v-93v. lapok.

<sup>12</sup> O'NEILL – DOMÍNGUEZ 2001. I/541–542.

<sup>13</sup> A kézirat a Jézus Társaság római, központi levéltárában található, az úgynevezett *Indipetae* levelek között. Lelőhelye: ARSI, F. Ges., *Indipetae* vol. 24, 498.

aki felhatolt a *Nanay* és az *Itatay* folyókon.<sup>14</sup> Hat redukciót szervezett, hármat a Marañón mentén a yameo indiánok számára, ezek közül *San Régis* még ma is létezik. Az *Itatay* folyó mentén, az *omagua* indiánok területén szintén három falut szervezett meg.<sup>15</sup>

A missziókból *Baltasar de Moncada* tartományfőnök hívta Quitóba 1741-ben, hogy viceprovinciálisi minőségben megismerje a tartománynak ezt a részét is, ugyanis Brentán atyát hivatali utódjául szánta. 1742-ben választották meg *Quito* provincia előjárójának, amely tisztét 1747-ig töltötte be.<sup>16</sup> Brentán atya hivatali ideje alatt bejárta provinciája északi, a mai Kolumbia területén fekvő vidékeit is, utazásai során feljegyzéseket készített az adott régió földrajzáról, lakosairól, növény- és állatvilágáról. Az összegyűjtött adatokat egy, a provincia történetét feldolgozó kötetben szeretne volna megjelentetni, a kézirat azonban egy térkép kivételével sajnálatos módon elveszett.<sup>17</sup> A missziókba, majd a mai Kolumbia őserdein át Panamába megtett útja az evangelizációs indokokon túl kétségkívül ugyanazt a célt szolgálta, amiért végül végighajózott az Amazonason: hogy befejezhesse térképét, amely a dél-amerikai spanyol gyarmatok nagy részét (a mai Panama, Kolumbia, Venezuela, Ecuador és Észak-Peru területét), és az Amazonas-medence teljes egészét ábrázolja.

1747-ben Brentán atyát a quitói tartományi gyűlés prokurátornak választotta, társául pedig *Nicolás de la Torre* atyát rendelte. A két prokurátor feladata volt, hogy Rómában beszámoljon a rendfőnöknek a provincia állapotáról, valamint, hogy a madridi udvartól hittérítőket, új iskolák indításához engedélyt, illetve anyagi segítséget, egyúttal utazásuk költségeinek megtérítését kérjék.<sup>18</sup> Brentán beszámolója szerint<sup>19</sup> 1748 januárjában hagyták el Quitót, a *Napo* folyón ereszkedtek le az Amazonasig, augusztusban értek *San Joaquín de Omaguas* misszióba, majd szeptember elején *Fracatúa* kikötőhelyre, ami már portugál felségterületen feküdt. Itt tudták meg, hogy Maranhão kormányzója rendeletben tiltotta meg, hogy az Amazonas menti erődök kapitányai a spanyol felségterületről érkező személyeket továbbengedjék. Bízta azonban abban, hogy a Belém do Pará jezsuita kollégiumában lakó atyák a továbbutazásukra engedélyt kértek a portugál uralkodótól, így folytatták útjukat egészen *Pauxisig* (a mai *Óbidos* városáig), ahol az erőd kapitánya utazási engedélyük hiányában feltartóztatta őket. Itt vesztegeltek három hétig, majd egy himlőjárvány kitörése okozta felfordulást kihasználva egy éjszaka megszöktek. Egészen *Curupá* erődjéig hajóztak, itt érte őket Maranhão kormányzójának rendelkezése, miszerint továbbutazhatnak spanyol területre, de Lisszabonba nem kelhetnek át. Végül 1749 februárjában értek az Amazonas torkolatánál fekvő *Belém do Pará* városába, ahol a jezsuita kollégiumban kaptak szállást. Áprilisban kelt beszámolóját Brentán azzal zárja, hogy még mindig nem érkezett meg a királyi engedély Lisszabonból.

<sup>14</sup> BALÁZS 1993. 68.

<sup>15</sup> BALÁZS 1986. 22.

<sup>16</sup> JOUANEN 1943. 210–212, 223.

<sup>17</sup> O'NEILL – DOMÍNGUEZ 2001. I/541–542.

<sup>18</sup> JOUANEN 1943. 223–230.

<sup>19</sup> Idézi JOUANEN 1943. 226–230. A szöveg pontos forrása nem közölt.

A prokurátorok utazására vonatkozó következő információ, amivel rendelkezünk, a fentebb idézett két követi utasítás 1750 márciusából és áprilisából. A portugál államtitkár, *Marco de Azevedo Coutinho* szerint a továbbutazásra jogosító királyi rendelkezés a két jezsuita számára már elkészült, de csak a következő flottával érkezik Belém do Parába. Az 1750-es flotta indulásának időpontjáról nincsen adatunk,<sup>20</sup> de úgy tűnik, az engedély megérkezett még ugyanebben az évben, mivel Jouanen szerint Brentán atya és társa 1750 decemberében már Lisszabonban van, sőt audiencián fogadta őket I. József (1750–1777) király, valamint Mária Anna anyakirálynő.<sup>21</sup> Hátralevő éveiről, amelyeket vélhetően Rómában töltött, nincs sok információnk. Jouanen szerint<sup>22</sup> már 1751-ben olyan súlyosan megbetegedett, hogy feladatát nem tudta ellátni. Az általános rendfőnök, *Ignazio Visconti* (1751–1755) 1753 szeptemberében úgy tájékoztatta Quito tartományfőnökét, hogy a prokurátorok belátható időn belül biztosan nem tudnak visszatérni provinciájukba.

*Nicolás de la Torre* időközben társa nélkül Európa több államát végiglátogatta, hittérítőket és anyagi segítséget kérve és remélve. Brentán valószínűleg Rómában ápolgatta súlyos lábszárfekélyét, a javulás reménye nélkül. Annyi tudható, hogy 1753 elején még biztosan életben volt és Rómában tartózkodott, a feltételezést pedig egy 1753. február 27-én kelt levél támasztja alá, amelyet valószínűleg Visconti generális írt.<sup>23</sup> A címzett egy Lisszabonban tartózkodó magyar származású jezsuita, *Haller Xavér Ferenc*,<sup>24</sup> akit a generális levele útján a quitói provinciába rendelt missziós szolgálatra: utasította, hogy rögtön induljon Cádizba, onnan fog behajózni az Újvilág felé.<sup>25</sup> Ezen kívül értesítette Haller atyát arról, hogy döntését közölte Brentán atyával, a provincia prokurátorával. Ő a hírt örömmel fogadta, hiszen lisszaboni megismerkedésük alkalmával személyesen is meggyőződött elhivatottságáról.

Brentán atya, amint betegségéből felépülni látszott, 1753 októberében elindult Rómából Madridba. Út közben azonban ismét megbetegedett, és egy kis faluban elhunyt anélkül, hogy a magával vitt kéziratokat egy megbízható személynek átadhatta volna. Halálának időpontja és helye sem biztos. A szakirodalomban szerepel 1750-es<sup>26</sup> és 1752-es<sup>27</sup> évszám is, melyek a fentiek fényében minden bizonnyal tévesek. Egyes források szerint egy *Genova* melletti faluban hunyt el

<sup>20</sup> Egy 1690-es rendelet értelmében az évenkénti egy hajókonvoj december-január között hagyta el Portugáliát, és május-július között indult vissza Brazíliából. A flottarendszer azonban meglehetősen képlékeny volt, hiszen a hajók indulását az időjárás és egyéb külső tényezők (például az áru megérkezése) nagyban befolyásolták. Lásd BOXER 1962. 316.

<sup>21</sup> JOUANEN 1943. 230.

<sup>22</sup> JOUANEN 1943. 259.

<sup>23</sup> Kéziratok másodpéldánya a Jézus Társasága központi levéltárában található. ARSI, Ass. Lus., vol. 36., 79–80.

<sup>24</sup> A levél „P. Xaverio Haller”-nek szól, úgy tűnik tehát, hogy az atya keresztnéve Ferenc, és nem József, ahogy az irodalom több ízben hivatkozik rá.

<sup>25</sup> Boglár Lajos úgy vélte, Haller atya először Maranhão provinciában tevékenykedett, és csak utána rendelték Quitóba, lásd BOGLÁR 1955. 319. A rendfőnök utasítása azonban azt látszik igazolni, hogy Haller atya egyenesen a quitói provinciába került. Egyébként rendkívül ritkán fordult elő, hogy egy portugál felségterületen dolgozó jezsuitát egy spanyol felségterületen fekvő provinciába irányították át.

<sup>26</sup> BOGLÁR 1955. 318.

<sup>27</sup> BALÁZS 1986. 22.



novemberben,<sup>28</sup> mások szerint Dél-Itáliában, *Catanzaróban* érte a halál decemberben.<sup>29</sup> A kérdés eldöntéséhez szükséges volna annak ismerete, melyik útvonalat választotta a Spanyolországba való visszatéréshez, Genovában szándékozott behajózni, vagy a spanyol fennhatóság alatt lévő Nápoly-Szicíliai Királyságon keresztül akarta útját folytatni az Ibér-félsziget felé.

Hagyatéka, mely valószínűleg magában foglalta az általa bejárt területek egészének részletes leírását, szinte teljes egészében elveszett, egyetlen térképet kivéve, mely tulajdonképpen gyűjtőmunkájának eszenciája. A Brentán Károly kézirata alapján készült, a mai Panama, Venezuela, Kolumbia, Ecuador, Peru és Észak-Brazília területét ábrázoló térképet 1751-ben adták ki Rómában. A térképet felirata szerint *Cesare Cigni* színezte és *Giovanni Petroschi* metszette, címzettje Ignazio Visconti általános rendfőnök, a felajánlók pedig a quitói provincia prokurátorai, azaz Brentán Károly és Nicolás de la Torre atyák.<sup>30</sup> A térkép meglehetősen pontosan jeleníti meg Dél-Amerika vízrajzi hálózatát, beleértve a *Magdalena*, az *Orinoco*, a *Marañón*, és az Amazonas folyókat és azok mellékágait. Megjegyzendő, hogy a térkép ábrázolja a *Madeira* folyó felső folyását, valamint a *Titicaca-tavat*. Kérdés, hogy a készítő adatai honnan származtak, ugyanis nincs megbízható feljegyzés arra vonatkozóan, hogy Brentán a provinciájától délre eső területen, a mai Bolíviában is megfordult volna.<sup>31</sup>

Láttuk tehát, hogy az 1750-es évek elején még nincs nyoma a Jézus Társasága elleni, az évtized második felétől jelentkező, előbb ideológiai, majd fizikális támadásnak. A helyzet – noha a kurzusváltás már 1750-ben megtörtént Portugáliában – a centralizált hatalom kiépítésével párhuzamosan, fokozatosan változott meg, az abszolutista állam ugyanis elsősorban gazdasági konkurenciáját látta a prosperáló jezsuita rendben. A brazil *Interior* esetében – így az Amazonas-medencében – azzal is számolnunk kell, hogy a belső területeken hosszú ideig az európai jelenlét egyedüli képviselője, jóformán az egyetlen civilizációs tényező a jezsuita rend. Az első intő jel az az 1755-ös rendelkezés, mely megfosztja a jezsuitákat az indián falvak feletti időleges hatalom gyakorlásától, ezt követően pedig rövid időn belül, az 1756–57-es évek röpiratháborúja után, számúzik a rendet a portugál korona területeiről.

Az általunk vizsgált időszakban azonban a hittérítők még megbecsült tagjai mind a gyarmati, mind az anyaországi társadalomnak, ezt tanúsítják az idézett diplomáciai iratok is. Brentán atya kivételezett helyzete nem a rendben elfog-

<sup>28</sup> JOUANEN 1943. 259.

<sup>29</sup> O'NEILL – DOMÍNGUEZ 2001. I/541–542.

<sup>30</sup> A térkép felirata: *Provincia Quitensis Societatis Iesu in America Topographice exhibita Nec non A.R.P. Ignatio Vicecomiti In Comitibus Generalibus A.1751. In Praepositum Generalem ejusdem Societatis electo. A PP. Carolo Brentano, et Nicolao de la Torre, prefatae Provinciae Quitensis Procuratoribus humillime dicata, postquam iisdem Comitibus ipsi interfuerint. SOMMERVOGEL, 1892. II/114–115. A térkép nagyon ritka, levéltári lelőhelyről jelenleg nem tudunk. Legutóbb egy aukciós portálon tűnt fel egy példánya, amely az alábbi elérési útvonalon konzultálható: <http://www.rareoldprints.com/search/All+Categories?se=archview&query=societatis%20iesu&start=1&count=10&view=Web\All+Categories>. Utolsó letöltési dátum: 2010. december 14.*

<sup>31</sup> Boglár Lajos szerint a bolíviai *Chiquitos* provinciát is Brentán térképezte fel, a *Madeira* forrásvidékével együtt, és az ő térképe szolgált segítségül 1743-ban egy portugál-spanyol határper rendezésére. Az információ forrása sajnos nem ellenőrizhető. BOGLÁR, 1955, 318.

lalt pozíciójával, hanem inkább jezsuita mivoltával függött össze: noha egy idegen hatalom felségterületéről érkezik, és több szempontból kockázatos a jelenléte, a portugál hatóságok mégis felmentést adnak neki tulajdonképpen még a madridi határegyezmény rendelkezései alól is, mely megtiltja a portugál-spanyol határon való átlépést. Itt kell megjegyezni, hogy a szakirodalomban felbukkanó feltételezésekkel ellentétben Brentán atya feljegyzései az Amazonas régiójáról semmiképpen sem szolgálhattak alapul a madridi egyezmény tárgyalásai során, ugyanis a dokumentumokban egyáltalán nincs erre való utalás, másrészt a hajóút a tárgyalások lezajlásával párhuzamosan történt, illetve Európába való megérkezése jóval a szerződés megkötése utánra datálódik. Halálát követően értékes feljegyzéseinek sajnálatos módon nyomuk veszett, a quitói provincia történetét és természetrajzát taglaló munka sok, ma már pótolhatatlan adatot tartalmazhatott. Minden bizonnyal egyedülként maradt fenn az a dokumentum, amely Brentán atya tudományos munkájának eredményeit tükrözi, mégpedig az előzőekben tárgyalt, a dél-amerikai kontinensnek csaknem a felét ábrázoló 1751-es térkép. A kutatás további iránya e dokumentumnak a térképészeti és tudománytörténeti értékelése lehetne, összehasonlítva a Dél-Amerikát ábrázoló korabeli térképekkel, valamint a hazai kartográfia egykorú termékeivel, elhelyezve egyúttal készítőjét a térképészek és magyar származású földrajzi felfedezők sorában.

#### Kéziratos források

IANTT: *Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo*, Lisszabon

MNE: *Ministério dos Negócios Estrangeiros*

Livro 828, 88–89.

Livro 828, 92v–93v.

ARSI: *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Róma

F. Ges.: *Fondo Gesuitico*

Indipetae vol. 24, 498.

Ass. Lus.: *Assistentia Lusitaniae*

vol. 36, 79–80.

## Irodalom

BALÁZS Dénes

1986 Adalékok a dél-amerikai magyar utazók munkásságához. I. rész.  
*Földrajzi Múzeumi Tanulmányok II.* 21–24.

BALÁZS Dénes

1993 *Magyar utazók lexikona*. Budapest, Panoráma.

BOGLÁR Lajos

1955 The Ethnographic Legacy of Eighteenth Century Hungarian Travellers in South America. *Acta Ethnographica Hungarica V.* 313–358.

BOXER, Charles Ralph

1969 *The golden age of Brazil. 1695-1750*. Berkeley, University of California Press.

DOMINGUES, Ângela

1991 *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*. Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico.

JOUANEN, José

1943 *Historia de la Compañía de Jesus en la Antigua Provincia de Quito (1570-1773)*. Quito, Editorial Ecuatoriana. 2 vols.

O'NEILL, Charles E. – DOMÍNGUEZ, Joaquín María

2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Róma, Institutum Historicum Societatis Iesu. 4 vols.

SOMMERVOGEL, Carlos

1892 *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Brüsszel – Párizs, Imprimerie Polleunis et Ceuterick. 9 vols.

ST. CLAIR SEGURADO, Eva María

2005 *La expulsión de los jesuitas de América. Reflexiones sobre el caso de Nueva España*. In GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier (ed.), *La Compañía de Jesús en la América española (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria.

VITERBO, Sousa

1964. *Expedições Científico-Militares Enviadas ao Brasil*. Lisszabon, Edições Panorama.

DÓRA BABARCI

## THE VOYAGE OF KÁROLY BRENTÁN ON THE AMAZON RIVER

### A Hungarian Jesuit on the Spotlight of the Eighteenth- Century Diplomacy

Károly Brentán, S. J. was one of the most known Jesuits of Hungarian origin in the 18th century. He was engaged in evangelization in the Province of Quito of the Society for about 14 years, and from 1742 to 1747 he held the position of Provincial Superior. During these years he travelled extensively in the South American region of his Province, taking notes of the history, the people and the flora and fauna of the land. In 1747 he was elected *Procurator*, therefore he had to visit Rome and to make a report directly to the Superior General on the state of

Quito. For this purpose in 1748-1750 he made a trip on the Amazon River, crossing the adjacent Portuguese territories. This paper tries to shed some light on the circumstances of his journey by evaluating the documents of the Treaty of Madrid found in the archives of Lisbon, and presenting his unique map of 1751, the only thing remained from his heritage.

## A MÁRIAVITA ÓKATOLIKUS MOZGALOM MAGYARORSZÁGI TÖRTÉNETÉHEZ

Az ókatolicizmus magyarországi történetének érdekes fejezete a máriavita mozgalom históriája. A Kubinyi Viktor (1873–1966), illetve Deák Vidor (1883–1954) püspökök nevével fémjelzett magyar ókatolikus egyházi hagyományok mellett jól kimutathatóan jelen volt hazánkban a máriavita tradíció is. Ennek külön érdekessége, hogy az 1940-es években a máriavita ókatolikus mozgalomhoz tartozó lelkészek – élükön Fehérváry Tamás püspökkel – később szakítottak a máriavita spiritualitással, s inkább mozgalmuk ókatolikus jellegét hangsúlyozták.

A magyar ókatolicizmus történetéről a legtöbbet Harsányi László és Sasvári László kutatásaiból tudunk.<sup>1</sup> A máriaviták mozgalmáról az utóbbi években több írás is megjelent: sashalmi törekvéseikről Dorogi Ferenc írt, míg Fehérváry Tamás 1945. novemberi pásztorlevelét jelen sorok írja tette közzé.<sup>2</sup>

A máriavita mozgalmat 1893-ban alapította Feliksa Kozłowska (1862–1921) – szerzetesi nevén Mária Franciska nővér – a lengyelországi (akkor orosz fennhatóság alatt lévő) Płock városában. Az alapító asszony célja világi, illetve szerzetesi közösség szervezése volt az Oltáriszentség és a Szent Szűz tiszteletére. Kozłowskának – elmondása szerint – többször voltak látomásai, misztikus élményei, amelyek során többek között Szűz Mária is megjelent neki. Követői számára Mária életét – innen a mozgalom neve – jelölte meg az életszentség példájaként.<sup>3</sup>

A római katolikus egyház azonban a máriavita lelkiségi irányzatot nem nézte jó szemmel, ezért a mozgalom vezetőjét és tagjait 1906-ban X. (Szent) Pius pápa kiközösítette az egyházból. Egy évvel később a máriaviták új egyházat alapítottak. Egy ókatolikus érsek püspököket szentelt számukra, az új felekezet pedig csatlakozott az ókatolikus egyházak utrechti közösségéhez, ahonnan azonban az 1920-as években – tévesnek ítélt tanításaik miatt – szintén kiközösítették. A máriaviták már tevékenységük korai időszakától engedélyezték a nős férfiak, illetve a nők pappá szentelését.<sup>4</sup>

1935-ben a máriavita egyházon belül szakadás következett be. Hagyományos irányzatuk máriavita ókatolikus egyház, míg a szakadárok máriavita katolikus egyház néven működnek elsősorban Lengyelországban, valamint Nyugat-Európában és Észak-Amerikában (főleg a lengyel emigránsok körében).<sup>5</sup>

Magyarországon a máriavita ókatolikus felekezet 1939-ben bukkant föl. Ekkor szentelték ugyanis Lengyelországban máriavita pappá Csernohorszky

<sup>1</sup> HARSÁNYI 1988. 16–54., HARSÁNYI 1989. 74–78. és SASVÁRI 1994. 81–125.

<sup>2</sup> DOROGI 2011. 133–141. és MIKLÓS 2010. 159–168.

<sup>3</sup> HETÉNYI VARGA 2003. 705.

<sup>4</sup> A magyarországi máriavita mozgalom szellemiségéről bővebben: CSERNOHORSZKY 1939.

<sup>5</sup> OLEJKO 1965. 67–95.

Gyulát – a későbbi Fehérváry Tamás püspököt. Magyarországon térítőmunkába kezdett, tevékenységét azonban nem sok siker koronázta, sőt a felekezet nyilvános működését 1943-ban a magyar hatóságok megtiltották. A magyar máriavita ókatolikusok 1945-ben kezdték meg újra tevékenységüket, amikor magyarországi vezetőjük – immár püspökként – folytatta egyházszervező működését.

Csernohorszky Gyula házasságon kívüli gyermekként született Aradon 1917. november 27-én. Később édesanyjával a trianoni Magyarországra költözött: Jászapátiban, illetve Budapesten folytatott tanulmányokat. Rövid ideig miniorita szerzetesnövendék is volt. 1939-ben – miután a plocki máriavita szemináriumában is tanult – máriavita pappá szentelték. Magyarországon hozzálátott az egyházszervezéshez, de a kezdeti kudarcok és a felekezet betiltása után ismét a római katolikus egyházzal vette föl a kapcsolatot, sőt még a katolikus hitvallást is letette. Ennek ellenére nem ismerték el fölszentelt papnak, a jezsuiták segítségével azonban állami állást kapott a postánál.<sup>6</sup>

Már Magyarország szovjet megszállása után, 1945. november 11-én szentelte püspökké Roman Jakub Próchniewski máriavita ókatolikus érsek Plockban. Csernohorszky ekkor szervezte meg az állam által elismert és támogatott Magyar Nemzeti Máriavita Ókatolikus Egyházat (amelynek működését aztán Rajk László belügyminiszter 1947. december 31-i hatállyal betiltotta). A fiatal püspök 1948 augusztusában házasságot kötött. Ezzel újabb botrányt okozott, hiszen felesége akkor mindössze tizenhárom éves volt. A máriavita ókatolikus lelkészek gyakran keltették föl magukra a figyelmet, de nem lelkipásztori vagy szociális tevékenységükkel, hanem iszákosságukkal, gyakori részegségükkel, amely következményeként többször verekedésbe keveredtek.<sup>7</sup>

Az egyház betiltása után Csernohorszky gyári munkásként dolgozott, az állambiztonsági szervek megfigyelés alatt tartották. 1964 augusztusában sikerült Magyarországról távoznia, az osztrák hatóságok politikai menekültként fogadták. Bécsben élt, majd rövid időt Lourdes-ban töltött. 1965 júliusában Kanadába utazott, ahol letelepedett és Tamás érsek néven az ókatolikus rítusú Amerikai Evangéliumi Ortodox Katolikus Egyház (The Evangelical Orthodox Catholic Church in America) egyik főpapjaként tevékenykedett. 1972-ben ókatolikus hitelveket valló, magát tradicionális katolikusnak nevező egyházat hozott létre, amelynek Észak-Amerika mellett Európában, sőt Hong Kong-ban is tevékenykedett missziója. 1984. január 7-én hunyt el Montrealban.<sup>8</sup>

Az 1940-es évek második felében a máriavita mozgalom erőteljes támogatásban részesült a baloldal – főleg a hatalomba igyekvő és a szovjet mintájú államszocialista rendszer bevezetésére törekvő Magyar Kommunista Párt – részéről. Erre az egyik bizonyíték, hogy a Csanád vármegyei (a mai Békés megyei) Kevermesre éppen a helyi kommunista bíró, Magyar Béla hívására érkezett meg

<sup>6</sup> Sasvári 1994. 98–99.

<sup>7</sup> Sasvári 1994. 100. Ezt megerősítette Gyulay Endre nyugalmazott szeged-csanádi püspök is, aki battonyai fiatalemberként szintén gyakran látta ittasan a település főterén házat bérló máriavita ókatolikus lelkészeket. (Gyulay Endre szóbeli közlése. 2010. október 6.)

<sup>8</sup> <http://www.evangelicalorthodoxcatholic.org/fehev.html> (A letöltés időpontja: 2010. szeptember 12.)

a máriavita püspök papjaival átvenni a községben a lelkipásztori föladatokat az internált Farsang László (1907–1968) római katolikus plébánostól.<sup>9</sup>

Ezt az esetet a helyi kisgazda sajtó a következőképpen kommentálta: „A mariavita papok egyéb érdekességei közé tartozik még az, hogy valamenynyien kivétel nélkül a Kommunista Párt tagjai. Ehhez a tényhez azt hisszük, semmiféle kommentár nem szükséges. A cél nagyon is átlátszó és az a bizonyos lóláb leplezetlenül kilóg. Mi csak azt szeretnénk tudni annyi sok más emberrel együtt, hogy az örök szegénységet hirdető és semmiféle pénzt el nem fogadó papok miből élnek, kinek a »guruló« pénzt élvezik és kinek a szolgálatában állnak katolikusellenes üzelmeikkel?»<sup>10</sup>

Az akkori legnagyobb társadalmi támogatottsággal rendelkező politikai szervezet, az 1945. novemberi választásokon több mint ötvenhét százalékos eredményt elérő Független Kisgazdapárt lapjának a következőket nyilatkozta Csernohorszky az általa vezetett felekezetről: „Katolikusok vagyunk, de nem azonosítjuk magunkat sem Mindszentyvel, sem pedig Rómával.”<sup>11</sup> Majd – Kevermesen elmondott egyik beszédének lényegét kiemelve – megfogalmazta céljukat: „Darabokra zúzzuk a római katolikus egyház hatalmát Magyarországon.”<sup>12</sup>

Fehérváry Tamás püspök 1945. november 27-én adta ki első – és mindmáig egyetlen ismert – pásztorlevelét.<sup>13</sup> Ebben a máriavita ókatolikus vallás és a máriavita szerzetesrend magyarországi újraindulásáról is hírt adott. „1945 áprilisában ismét életre kelt a Máriavita-rend hazánkban, hogy felállítsa ismét Krisztus trónját, amelyet az emberi gonoszság és az emberi elvakultság ledöntött. Azóta ismét hirdetik a magyar máriaviták, hogy az oltáriszentség nem csak Szentség, hanem az élő Krisztus, akit nem lehet bezárni egy szekrénybe, akit nem lehet belakolni egy templomba, mert él és uralkodni akar.”<sup>14</sup>

Kifejtette a püspöki pásztorlevélben, hogy az általa, illetve a máriavita ókatolikus papok által kiszolgáltató szentségek, valamint az általuk bemutatott misék érvényesek. „Ne hallgassatok ellenségeinkre, akik azt terjesztik, hogy a máriaviták nem miséznek érvényesen. Hazudnak ezek valamennyien. Krisztust nem lehet monopolizálni, mert az Úr Jézus ott van jelen, ahol akar és a Szentlélek ott ílet, ahol akar. Egyébként a Máriaviták a Janzenista Katolikus püspököktől<sup>15</sup> nyerték a püspöki szentelést, akiknek apostoli jogutódlását csak a tébolyodottak vonják kétségbe és azok, akik nem bírják elviselni Krisztus diadalát a máriaviták között. Egy 20. századbeli Krisztus követőt nem lehet hazugság hadjárattal eltéríteni

<sup>9</sup> Magyar Nemzet, 1946. augusztus 25. 3.

<sup>10</sup> Szegedi Kis Újság, 1946. szeptember 20. 3.

<sup>11</sup> Kis Újság, 1946. szeptember 28. 4.

<sup>12</sup> Kis Újság, 1946. szeptember 28. 4.

<sup>13</sup> Vö. Miklós 2010. 159–168.

<sup>14</sup> Tamás, Isten kegyelméből a Magyar Máriavita Ó-Katolikus egyház első püspöke: Első pásztorlevél. Budapest, 1945. november 27. SZCSPL PHEI 599/1946.

<sup>15</sup> A hollandiai janzenista püspökök a tizennyolcadik század elején alapítottak Rómától független egyházszervezetet, vezetőjük az utrechti érsek volt.

Krisztustól. Egyébként az üzenjük a hazugságot terjesztőknek, hogy söpörjenek a saját portájukon –, mert van mit söpörni.”<sup>16</sup>

Fehérváry a dokumentum végén kifejtette a máriavita ókatolikus hit alapelveit is. „Sokan, akik nem ismernek bennünket máriavitákat, azt hiszik, hogy mi eretnekek vagyunk. Leírjuk tehát röviden, hogy nem eretnekek, hanem nagyon is katolikusok a Máriaviták. Eretnek csak az, aki valamely Katolikus dogmát tagad. 1. Hisszük és tanítjuk az Ó- és Újszövetségi Szentírást úgy és olyan formában, ahogy azt a Szent Egyház Atyák hitték, magyarázták és tanították. 2. Mi a katolikus tan? Az, amit lerini Sz[en]t. Vince<sup>17</sup> szavai szerint mindnyájan, mindig és mindenütt vallottak.<sup>18</sup> Az Egyház egyedüli Feje Jézus Krisztus. Az apostolok testülete, majd a világ összes püspökei, akik be tudják bizonyítani, hogy érvényes szentelést, ill[etve]. consecrációt<sup>19</sup> kaptak, alkotják a tanító Egyházat. Az apostolok mind egyformák voltak hatalomban, ugyanígy a püspökök is. Mert sz[en]t. Péter se nem kisebb, se nem nagyobb sz[en]t. Pálnál.”<sup>20</sup>

Pressl József máriavita pap 1946 októberében, mint Páter Pressl Bernardin O[rdo]M[áriavita], a Fehérváry Tamás püspök vezette Máriavita Ókatolikus Magyar Nemzeti Egyház püspöki irodagazgatója írt levelet „elvtársi üdvözléssel” Justus Pálnak, a Szociáldemokrata Párt agitációs és propaganda osztálya vezetőjének. Ebben felekezetük lapja, a *Nemzeti Egyház* havonta egyszeri megjelentetéséhez kérte a párt anyagi támogatását.<sup>21</sup>

A kérelmet végül elutasították a szociáldemokraták, de a levél érdekes utat járt be a pártközpontban. Horváth Zoltán a párt főtítkárságának irodavezetője 1946. október 29-i glosszájában költséges és kevés politikai haszonnal járó vállalkozásnak tartotta a lap támogatását, s „ha már ilyesmit csinálunk – írta –, jobb lenne a szabad egyházakkal kezdeni (Michnay)<sup>22</sup>, mert azoknak vannak tömegeik”. Justus november 7-én írta rá, hogy egyetért Horváthtal. Bán Antal iparügyi miniszter négy nappal később lejegyzett véleménye szerint a máriaviták segítése „egyszerűen azt jelentené, hogy a kat[olikus]. egyház ellen megkezdtük a gyakorlati kultúrharcot”. Schiffer Pál, a párt főtítkárságának munkatársa úgy vélte, a levelet meg sem kell válaszolni.<sup>23</sup>

A levelet író Pressl József a máriavita egyház 1947. évi betiltása után 1948. augusztus 1-jén egyik alapítója volt az Óbudán szerveződő Keresztény Ókatolikus Egyháznak, amelynek lelkészeként tevékenykedett. Egy évvel később azonban

<sup>16</sup> Tamás, Isten kegyelméből a Magyar Máriavita Ó-Katolikus egyház első püspöke: Első pásztorlevél. Budapest, 1945. november 27. SZCSPL PHEI 599/1946.

<sup>17</sup> Lerini Szent Vince vértanú, negyedik századi hispániai diakónus. Ünnepe: január 22. Vö. Ijjas 1976. 277–278.

<sup>18</sup> Kiemelés az eredeti szövegben.

<sup>19</sup> Konszekráció: fölszentelés (jelen esetben az egyházi rendben a püspöki méltóságra).

<sup>20</sup> Tamás, Isten kegyelméből a Magyar Máriavita Ó-Katolikus egyház első püspöke: Első pásztorlevél. Budapest, 1945. november 27. SZCSPL PHEI 599/1946.

<sup>21</sup> A Nemzeti Egyháznak egyetlen négyoldalas száma jelent meg 1946 májusában.

<sup>22</sup> Michnay László (1893–1965) adventista lelkész, később – 1958 és 1960 között – a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsának titkára.

<sup>23</sup> PIL 283. f. 10/213. ó. e. Erre a forrásra Széles Tamás püspök (Magyar Ókatolikus Misszió) hívta föl a figyelmem, s a dokumentum másolatát is rendelkezésemre bocsátotta. Mindezt ezúton is köszönöm!



már Antretter Ede angyalföldi ókatolikus lelkész (aki egyben a kommunista párt-nak is oszlopos tagja volt) mellett dolgozott. 1950-ben az előző esztendőben létrejött Magyar Ortodox Adminisztrátúra munkatársa lett, amelynek kötelékében ismét – ezúttal keleti ortodox szertartással – pappá szentelték. Az 1950-es években Karcagon volt parókus, később Ausztriába távozott, ahol egy bécsi orosz emigránsokból álló egyházközséget pasztorált.<sup>24</sup>

A máriavita ókatolikus mozgalomnak ugyan túl sok híve nem volt az 1940-es évek második felében Magyarországon, politikai támogatása viszont igen. A kommunisták őket akarták fölhasználni a katolikus egyház ellen, hiszen öltözetük, liturgiájuk, hittanításaik jelentős része jobbára megegyezett a katolikusokéval. Sőt, egy független nemzeti katolikus egyház alapjaiként is tekinthettek rájuk.<sup>25</sup>

Érdekes, hogy ugyanebben az időben Balogh István római katolikus papot, miniszterelnökségi államtitkárt is kapacitálták egy Rómától független magyar nemzeti katolikus egyház megszervezésére. (Ilyen jellegű próbálkozásuk volt a csehszlovák kommunistáknak a kérészetű Csehszlovák Katolikus Akció létrehozása.<sup>26</sup>) Balogh páter azonban mindezt a nyilvánosság előtt nemcsak cáfolta, de kifejezetten és határozottan tagadta is.<sup>27</sup>

A máriavita gyökerű ókatolikus mozgalom az államszocializmus évtizedeiben is jelen volt Magyarországon. A Magyar Ókatolikus Egyház néven bejegyzett felekezet vezetője 1957 és 1974 között Thury Lajos címzetes apát, püspöki helynök volt, míg a Szegeden tevékenykedő Ambrus Ferenc örkanonok 1990-ben bekövetkezett haláláig mutatott be miséket – igaz, hívek és állami engedély nélkül – magánkápolnijában.

Thury Lajos Budapesten született 1903. augusztus 24-én. Római katolikus teológiai tanulmányokat folytatott, a papnevelő intézet harmadik és negyedik évét – 1927 szeptembere és 1929 júniusa között – a nagyváradai szemináriumban végezte el. Doktori fokozatot a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen szerzett. Nagyváradon szentelték pappá 1929 nyarán. 1930–1931-ben a Szilágy megyei Kárászteleken volt segédlelkész. A nagyváradai püspökség papi személyzetéről az 1930-as évek végén készült személyi adatlapok között az övé nem található.<sup>28</sup> Valószínűleg már korábban szakíthatott a római egyházzal. Később megnősült, fiúgyermeké született. Egy ideig a hetednapos adventista egyháznál szolgált lelkipásztorként.

Thury az 1950-es években – amikor Fehérváry Tamás püspök ismét megszervezte egyházát – az akkor már máriavita jelzőjét és jellegét elhagyó magyar ókatolikus egyházhoz csatlakozott, amelynek 1957-től mint püspöki helynök és címzetes apát vezetője volt. Az ókatolicizmust ő képviselte a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsában. Az 1960-as években főállású lelkész volt, s az

<sup>24</sup> HARSÁNYI 1988. 48–49. és dr. Sasvári László szóbeli közlése alapján.

<sup>25</sup> Lásd bővebben: BALOGH 1992. 227–241.

<sup>26</sup> Vö. HAL'KO 2004.

<sup>27</sup> Magyar Nemzet, 1949. március 17. 5.

<sup>28</sup> Emődi András, a Nagyváradai Római Katolikus Egyházmegyei Levéltár levéltárosa közlése elektronikus levélben. 2012. február 1.

államtól havi kétezer-hétszázhuszonöt forintnyi fizetést kapott.<sup>29</sup> 1984. január 18-án érte a halál Budapesten.<sup>30</sup>

Ambrus Ferenc 1914. október 5-én született Vaskúton. Fiatalon egy ideig laikus testvérként volt jezsuita novícius. Később a Csongrád Megyei Mezőgazdasági Gépjávitó Vállalat üzemi konyháján, illetve az Utasellátó Vállalatnál dolgozott szakácsként. 1946-ban Battonyán találkozott Fehérváry Tamással, aki ott pappá szentelte (a szentelésre Szegedről biciklivel ment át, kapott is a máriavitáktól egy fehér szerzetesi ruhát, amit azonban nem hordott, máriavita szerzetesi neve Fidelis volt).

Ambrus 1947-ben Szegeden alapított harmincfős gyülekezetet, de a hódmezővásárhelyi tanyavilágban is próbálkozott – sikertelenül. Eljárt a megyei békepapi gyűlésekre, a megyei egyházügyi referens engedte neki, hogy misézzen (sokáig a szegedi magyar ortodox kápolnában). Haláláig kapcsolatban – levelezésben – állt Fehérváryval, aki 1960. július 18-án a budai káptalan tagjává, örkanonokká nevezte ki. Szegeden, Kecskés-telepen az Adai utca 7. szám alatt lakott, a nyári konyhájában berendezett kápolnájában tartott misét, hívek nélkül.<sup>31</sup> 1990. július 19-én hunyt el Szegeden, a római katolikus egyház szertartása szerint temették el a szeged-alsóvárosi temetőben.<sup>32</sup>

Ambrus Ferenc egyházszervező és gyülekezetalapító kísérletéről 1965 elején a *Csongrád Megyei Hírlap* is tudósított. A meglehetősen gunyoros hangvételű és negatív tendenciájú cikkben olvasható, hogy Ambrus Ferenc harmincnégy hódmezővásárhelyi és harminckét szegedi lakos aláírásával adott be egy petíciót, amelyben kérte lelkészi működése állami engedélyezését. Az aláírások nagy részéről azonban kiderült, hogy nem eredetiek, s a kérelmet a valóságban csak Ambrus néhány munkatársa írta alá (rokonaik és ismerőseik nevében is). Végül – részben Thury Lajos ókatolikus püspöki helynök ellenzése miatt – nem is kapta meg a működési engedélyt.<sup>33</sup>

A kanadai emigrációban élő Fehérváry Tamás – akkor már „érsek-metropolita, máltai lovag” – még 1982. április 27-én is levélben fordult a magyar szabadegyházak testületéhez és kérte a szervezet támogatását ahhoz, hogy Ambrus Ferenc az államtól megkapja az engedélyt a nyilvános lelkészi működéshez, s „gyakorolhassa kötelességét és hivatását Szegeden a saját házában lévő kápolnában a hozzá forduló még megmaradt csekély híveink részére – az egykori 25.000 híveink csekély töredékének”.<sup>34</sup> Természetesen erős túlzás, hogy akár a máriavita mozgalomnak, akár az ókatolikus felekezetnek bármikor is lett volna huszonöt-ezer híve Magyarországon.

A magyarországi ókatolicizmusnak – amelynek, ha nem is domináns módon, de része a máriavita hagyomány – azonban nem csupán múltja van, de jelene

<sup>29</sup> MOL XIX-A-21-c. 680. 1.

<sup>30</sup> Tóth Tamás szegedi temetőkutató közlése.

<sup>31</sup> Dr. Sasvári László szíves szóbeli közlése. 2012. március 19.

<sup>32</sup> A születési és halálozási adatokat Tóth Tamás szegedi kutató bocsátotta rendelkezésemre, amit ezúton is köszönök.

<sup>33</sup> Csongrád Megyei Hírlap, 1965. február. 25. 4. A cikkre Csima Ferenc valláskutató, a Vallástudományi Szemle egyik szerkesztője hívta föl a figyelmemet. Köszönet érte!

<sup>34</sup> MOL XIX-A-21-c. 680. 4.

is. 2010-ben megalakult ugyanis a Magyar Ókatolikus Misszió, amelynek püspöke, Széles Tamás nemrégiben megjelent *Ókatolikus ébredés* című írásában az ókatolicizmus magyarországi hagyományairól és a jelenlegi állapotáról is tudósít.<sup>35</sup> A mai Magyar Ókatolikus Misszió nem a máriavita szellemiség, hanem a Kubinyi Viktor és Deák Vidor nevével fémjelzett ókatolikus hagyomány letéteményeseként működik.

## Irodalom

BALOGH Margit

1992 Elvetélt fordulatok az egyházpolitikában. Kísérletek a nemzeti katolikus egyház megteremtésére Magyarországon. In: *Évkönyv 1992*. Szerk. Bak János. Budapest. 227–241.

CSERNOHORSZKY Gyula Ottó

1939 *Máriavita ó-katolikus egyház. A máriaviták rövid története és alaptörvényei*. Budapest.

DOROGI Ferenc

2011 Ókatolikus mariaviták Sashalmon. *Magyar Sion*, 1. sz. 133–141.

HARSÁNYI László

1988 *Ókatolicizmus Magyarországon*. Budapest. (Kézírtatos egyetemi szakdolgozat.)

HARSÁNYI László

1989 Ókatolikusok Magyarországon. *Világosság*, 1. sz. 74–78.

HAL'KO, Jozef

2004 *A csehszlovák szakadár Katolikus Akció. Kommunista kísérlet a katolikus egyház nemzeti egyházzá formálására Csehszlovákiában*. Esztergom–Piliscsaba.

HETÉNYI Varga Károly

2003 Máriaviták. In: *Magyar Katolikus Lexikon*. 8. köt. Főszerk. Diós János, szerk. Viczián János. Budapest, 2003. 705.

IJJAS Antal

1976 *Szentek élete*. 1. köt. Budapest. 277–278.

MIKLÓS Péter

2010 Máriavita ókatolikus püspöki pásztorlevél 1945-ből. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1–2. sz. 159–168.

OLEJKO, Nikolaus

1965 Der polnische Altkatholizismus. In: *Kirche im Osten*. Band 8. Göttingen. 67–95.

SASVÁRI László

1994 Ókatolikus mozgalmak Magyarországon. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1–2. sz. 81–125.

<sup>35</sup> Széles 2012. 51–55.

SZÉLES Tamás

2012 Ókatolikus ébredés. *Theológiai Szemle*, 1. sz. 51–55.

Levéltári források

Magyar Országos Levéltár (MOL)

Állami Egyházügyi Hivatal Adattára. XIX–A–21–c. 680. 1–4.

Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár (SZCSPL)

Püspöki hivatal iratai: egyházigazgatási iratok (PHEI). 599/1946.

Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltár (PIL)

Szociáldemokrata Párt iratai (1944–1948). 283. f.? 10/213. ő. e.

Sajtótermékek

Magyar Nemzet, 1946. augusztus 25.

Szegedi Kis Újság, 1946. szeptember 20.

Kis Újság, 1946. szeptember 28.

Magyar Nemzet, 1949. március 17.

Csongrád Megyei Hírlap, 1965. február. 25.

PÉTER, MIKLÓS

## ON THE HISTORY OF THE HUNGARIAN MARIAVITE OLD CATHOLIC MOVEMENT

The history of the Mariavite movement is an interesting chapter of Hungarian Old Catholicism. The Mariavite movement was also present along with Old Catholic ecclesiastical traditions enhanced by Bishop Viktor Kubinyi (1873–1966) and Bishop Vidor Deák (1883–1954). As a matter of curiosity, the priests associated with the Mariavite Old Catholic Movement in the 1940s and Bishop Tamás Fehérváry later broke away from the Mariavite spiritualism established in 1893 by Feliksa Kosińska (1862–1921) in Poland, and instead the Old Catholic character was emphasized.

This study gives forth data to the Hungarian history of Mariavite Old Catholics based on archives and newspaper reports. The organizing ecclesiastical work of the Mariavite Bishop Tamás Fehérváry – originally called Gyula Csernohorszky (1917–1984) – between 1939 and 1947 is discussed, along with the ecclesiastical activity of Lajos Thury (1903–1974) abbot, and Ferenc Ambrus (1914–1990) Old Catholic priest in Szeged.

## AZ ATEISTA ÁLLAM ÉS A VALLÁSOS EMBEREK KONFLIKTUSAI AZ ÁVH BÉKÉS MEGYEI JELENTÉSEIBEN 1950–1955

Magyarországot a második világháború után megszálló Szovjetunió a fegyverszünetet ellenőrző Szövetséges Ellenőrző Bizottságban a nyugati hatalmak egyetértésével meghatározó szerephez jutott. Ezzel együtt az érdekszférák elhatárolása is megtörtént, a szovjet befolyási övezetben a kommunista hatalom csaknem szabad kezet kapott.<sup>1</sup> A pártállami rendszer kiépítése azonban több lépcsőben történt meg 1945–1950 között. A kommunista rendszer, a sztálini diktatúra magyarországi megvalósítói csak fokozatosan vetették le álarcukat. Az ateista Rákosi 1945–1949. között több esetben vállalt keresztapaságot is.<sup>2</sup> Az ő kezdeményezésére a munkásokból verbuvált falujáró csoportok ingyen javították meg az emberek elromlott eszközeit, a háborúban megsérült toronyórát, teherautóval vitték a zarándokokat a búcsújáró helyekre. Az úttörőmozgalom is részvett a helyi egyházak életében az első években.<sup>3</sup>

A kommunista párt a politikai, majd a gazdasági, kulcspozíciók megszerzésével már a koalíciós években is döntően befolyásolta az ország sorsának alakulását. A szovjet-amerikai viszonyban bekövetkezett gyökeres változás hatására a 40-es évek végén az addig fokozatosan végrehajtott szovjetizálás felgyorsult a kelet-közép- és délkelet-európai országokban.<sup>4</sup> Az 1947-es, „kékcédulás” választáson is csak 22,2 százalékos eredményt ért el a Magyar Kommunista Párt, mégis az ország tényleges vezetője lett. A többpártrendszer által képviselt politikai pluralitás, a parlamentáris demokrácia felszámolásával, a szociáldemokrata párttal egyesült kommunista párt (1948) a hatalom kizárólagos birtokosa lett. Mint világnézeti alapon álló állampárt a saját ideológiáját tette kizárólagossá, megkezdte az ország népének átnevelését az ateizmus szellemében.<sup>5</sup> 1949. augusztus 20-án az 1949. évi XX tc., az alkotmány elfogadásával az országgyűlés legitimmé tette az addigi változásokat.

Az egyházak, köztük a katolikus egyház sem volt kíváncsú az ateista diktatúra számára. Kiiktatására, társadalmi súlyának csökkentésére már 1945-től szisztematikusan törekedett a kommunista propagandagépezet. A szovjet utasításra végrehajtott 1945. évi földreform a katolikus egyházat érintette a legérzékenyebben, mert az egyházi-, szociális intézmények, iskolák, működését biztosító célvagyontól fosztotta meg. A következő támadás 1946-ban, a közel egymillió

<sup>1</sup> ROMSICS 2005. 280.

<sup>2</sup> Kő – NAGY 2002. 15–21.

<sup>3</sup> TÓTH 2010. 38–39.

<sup>4</sup> ROMSICS 2005. 292–296.

<sup>5</sup> KÖBEL 2005. 115.

tagot számláló vallásos egyesületek feloszlásával érte a katolikus egyházat. Az ifjúság megnyerése, az ateista világnézet terjesztése az 1948-as fordulat után került előtérbe a párt politikájában. Ezt a célt elsősorban az egyházi kézen levő iskolarendszer megszerzése szolgálta, így nem kis politikai harc után, 1948 nyarán az 1948. XXXIII. törvény kimondta az egyházi iskolák államosítását, amelyeknek közel fele katolikus egyházi intézmény volt.<sup>6</sup> A szülők Békés megye több településén is tiltakoztak az ideológiai monopólium ellen, amely az új iskolák új tankönyveiben valósult meg. A protestálók nem kívánták gyermekeiket ateista nevelésben részesíteni.

A szovjet befolyás alatt álló későbbi szocialista országokban a negyvenes évek végén összehangolt támadás indult az egyházi vezetők ellen. Így Magyarországon Mindszenty bíboros hercegprímás letartóztatása, emberi és főpapi mivoltában való megalázása, kirakatpere, elítélése (1948–1949.) mellett számos egyházi személy, pap, szerzetes, katolikus diák ellen hoztak súlyos, nem egyszer halálos ítéletet. 1949. szeptember 5-én az 5. sz. törvényerejű rendelet megszüntette a kötelező vallásoktatást.<sup>7</sup> A szülők gyakran erőszakos befolyásolásával igyekeztek minimálisra csökkenteni a hittanra járók számát. Az 1949-ben elfogadott alkotmány deklarálta az egyház és az állam szétválasztását, azonban csak papíron biztosította a szabad vallásgyakorlást.

A fentiek érthetővé válnak, ha tudjuk, hogy Rákosi a Magyar Kommunista Párt 1946-os II. kongresszusán már pártprogrammá tette az egyházak megsemmisítését, a Magyar Dolgozó Pártja 1948–1951 között született határozatai pedig a sztálini alapokra helyezték a magyarországi egyházpolitikát. Az 1948. július 1-i titkársági határozat jelölte ki az egyházakkal kapcsolatos teendőket, majd az 1949. februári határozat megerősítette az egyházak elleni támadás folytatását. Az 1950. június 1-én kelt KV határozat már a klerikális reakció elleni harcról szólt. Eszerint az egyházi reakció az imperialisták ötödik hadoszlopának szerepét tölti be Magyarországon, ezért az ellene való harc a párt stb. jogos önvédelme. Ennek jegyében az állam egyetértése kell püspökök kinevezéséhez, az egyházi egyesületeket ellenőrzés alá kell vonni, a pedagógusok leplezzék le a klerikális reakciót támogató kollégáikat, a fakultatív hitoktatás kiszorítandó a közép- és felsőoktatásból, a hittudományi karokat le kell választani az egyetemekről, a rendszer ellen fellépő papok anyagi támogatását meg kell szüntetni, a „néppel együttműködő” papokat támogatni. A protestáns és a zsidó egyházban levő reakciós irányzatok, az amerikai imperialisták szolgálatában álló szekták és szabadkőműves páholyok ellen is fel kell lépni. (Ezért üldözték a nem bevett felekezetnek számító szektákat.)<sup>8</sup>

A protestáns egyházakkal megegyező pártállam 1950-ben a katolikus egyház ellen indított frontális támadást. Augusztus 1-én létrehozták a papi békemozgalmat, hogy tagjai útján befolyást gyakorolhassanak az egyházra. (Az ún. „békepapok” szerepvállalását nagyon sokféle körülmény motiválta, az egyéni életsor-

<sup>6</sup> ROMSICS 2005. 326–327., KÖBEL 2005 116.

<sup>7</sup> ROMSICS 2005. 327.

<sup>8</sup> KÖBEL 2005. 118–119.

sok ismeretében lehet róla véleményt mondani.) 1950. augusztus 30-án, miután a szerzetesrendek tagjait nyáron kényszerlakhelyekre száműzték, végül megszületett a „megegyezés.” A püspöki kar kényszerhelyzetben levő tagjai végül aláírták, azonban az állam tovább drasztikus egyházpolitikai lépéseket tett. 1950 szeptemberében leválasztották a hittudományi karokat, néhány tanítórend (bencés, piarista, ferences, Miasszonyunk Iskolanővérek) kivételével feloszlatták a szerzetesrendeket, 62 szerzetesrend 636 rendházát vették el, 11538 rendtag került az utcára.<sup>9</sup> Az 1951-es Grósz per, a kalocsai érsek elítélésével az egyházak elleni szigorúbb fellépés jegyében történt, pártutasításra, azzal az indoklással, hogy püspökök és a volt szerzetesrendi előljárók megszegik az állammal kötött megállapodást.<sup>10</sup>

Az egyházak teljes ellenőrzésére hozták létre 1951-ben az Állami Egyházügyi Hivatalt (1951. I. törv.), és kiépítették az egyházügyi szakigazgatás rendszerét a megyei tanácsok mellett működő egyházi referensek beállításával. A püspöki aulákba ún. „bajszos püspökök”, az AEH emberei kerültek, akik mindent ellenőriztek.

1953–1955 között, Nagy Imre miniszterelnöksége idején csökkent az egyházakra nehezedő nyomás, majd amikor Rákosi újra visszakerült a hatalomba, újabb szigorítások történtek.<sup>11</sup>

Az 1945 utáni változások az egyház helyzetét generálisan átalakították. A főpapság társadalmi státusza megváltozott, Mindszenty bíboros még igyekezett régi közjogi helyzete címén fellépni a jogtalanságok, az elnyomás ellen. Letartóztatásával, a püspöki kar elleni kényszerintézkedésekkel, a szerzetesi előljárók, papok, hívő emberek elleni, nemegyszer halálos ítéletekkel záródó koncepciós perekkel az állam az egyházra akart csapást mérni. A hívek közül sokan a megfélemlítés hatására nem merték beírni hittanra a gyermekeiket, vagy még a templomból is elmaradni kényszerültek.

Az 1945–1947 közti koalíciós években a belügyi tárcát már kezében tartó kommunista párt által szervezett államvédelmi apparátus a demokratikus államrend és a köztársaság büntetőjogi védelméről szóló, ún. „hóhértörvény” (1946. évi VII. tc.) alapján kapott szabad kezét a rendszer bírálóival szemben. Akik nyilvánosan, vagy magánbeszélgetésben a kommunisták ellen szóltak, akár 20 év börtönt is kaphattak. Hivatalosan tehát a „hóhértörvénybe” ütköző cselekmények, továbbá a háborús és népellenes bűncselekmények felderítése, az államrendészet szempontjából fontos bel- és külföldi adatok gyűjtése volt a feladata a többször átszervezett, szovjet mintára létrehozott politikai rendőrségnek. 1948. szeptember 10-étől a rendőrség kötelékéből kiválva a Belügyminisztérium Államvédelmi Hatósága a BM közvetlen alárendeltségébe került. A 288.010/1948. BM sz. rendelet alapján az ÁVH vezetője már elsőfokú hatósági jogkört kapott az állam érdekei szempontjából aggályos személyek kitiltásának, rendőrhatalósági felügyelet alá helyezésének, letartóztatásának kezdeményezésére. Rövid időn belül újabb

<sup>9</sup> KÖBEL 2005. 120., TOMKA 2005 20.

<sup>10</sup> KÖBEL 2005. 121.

<sup>11</sup> KÖBEL 2005. 69–70.

rendelet ezen ügyek felülvizsgálatát is a BM ÁVH-ra bízta.<sup>12</sup> 1950-től a 4353/1949. MT. sz. rendelet közvetlenül a minisztertanács alárendeltségébe helyezte az Államvédelmi Hatóságot. 1951-ben minden megyében létrehozták az ÁVH osztályokat. Az 1953. júniusi KV ülés után a BM és az ÁVH összevonására került sor, és a BM keretében működött tovább az államvédelmi osztály. A tényleges irányítás Rákosi kezében volt.<sup>13</sup> A megyékben a BM Megyei Főosztály látta el az állambiztonsági feladatokat. Az alacsonyabb szintű rendőri szerveknél is voltak a megyei főosztálynak emberei. Az ÁVH megyei szervezete végül is elsősorban a belső ellenséggel kapcsolatos információkat gyűjtötte, és a fenti törvény alapján kényszerintézkedéseket alkalmazott.

Összeállításunkban az ÁVH megyei osztályvezetői által napi rendszerességgel készített helyzet- és hangulatjelentések alapján igyekszünk bemutatni azokat az eseteket, amikor az egyházak és a hívó emberek valamilyen okból az állambiztonságiak látókörébe kerültek. A Magyar Dolgozók Pártja Békés Megyei Bizottsága irataiban a Vezetés iratai című iratsorozatban találhatók ezek a dokumentumok, de sajnos nem a teljes anyag.<sup>14</sup> A párt megyei titkárnak címzett jelentések nem kizárólag a párt részére készültek, a megyei osztály eredendően a központi szerveknek küldte. (Ez az iratok külalakjáról látható, nem ritkán indigós másolat a pártnak küldött példány, az aláírások azonban eredetiek.) E jelentések összefoglalók, így csak azt tartalmazzák, amit az illetékes ÁVH-s osztályvezető fontosnak tartott a feletteseivel és a párttal közölni. Az összeállításnál nyilván az elsődleges szempont a szervezet eredményes működésének demonstrálása, az esetleges hibák, sikertelenségek óvatos megkerülése. Az összefoglaló jelleg mellett mintha az egyes részjelentésekből kiollózott információkat továbbítana az összeállító, szó szerint idézve nemegyszer az informátor által hallottakat. A jelentésekből látszik, számos besúgó működött közre az adatgyűjtésben, akik a tsz-ben, a boltban, sőt a templomban és a papok közvetlen környezetében is ott voltak. A hatóság rendszeresen felbontotta és elolvasta az emberek magánleveleit, több levéllenőrzésből származó információkat közlő jelentés van az iratanyagban. Nem egy jelentésre az illetékes megyei titkár megjegyzéseket, utasításokat is rávezetett, ami bizonyítja, a párt közvetlenül is beavatkozott az erőszakszervezet munkájába.

Mielőtt a jelentésekben szereplő fontosabb területeket ismertetnénk, érdemes egy pillantást vetni Békés megye akkori vallási kékére, társadalmi összetételére. A történeti Békés megyéhez csatolták 1950-ben a trianoni békediktátum miatt elszakított Bihar, Csanád és Arad megye Magyarországon maradt területeit. Így az egyébként is meglehetősen heterogén vallási és etnikai összetételű megye még tovább differenciálódott. Az ötvenes években a református magyarok voltak többségben a megyében. (Békésen, Gyulán, Gyomán, Mezőberényben, Dobozon, a Bihar megyei Sarkadon, Geszten stb.) Az evangélikusok zömében szlovákok. (Békéscsaba, Szarvas, Tótkomlós, Mezőberény.) Mezőberényben a németek is evangélikusok, Orosházára a Dunántúlról költözött magyarok szintén evangé-

<sup>12</sup> ÁLLAMVÉDELMI HATÓSÁG WIKIPÉDIA

<sup>13</sup> TABAJDI – UNGVÁRY 2008. 19.

<sup>14</sup> Békés Megyei Levéltár, Gyula, Magyar Dolgozók Pártja Békés Megyei Bizottsága iratai, Vezetés iratai 27. fond 66–68. öe.



likusok. Gyulán, Méhkeréken, Kétegyházán, Battonyán a románok ortodoxok, hasonlóképp a battonyai szerbek is. Békésen a baptisták vannak nagyobb számban jelen. A katolikusok a protestánsokhoz képest a háború utáni években kisebbségben voltak. A gyulai és a békéscsabai plébánia képviselt nagyobb közösséget a vegyes vallású városokban. Endrőd, Újkígyós és az egykori Csanád megyei közösségek zöme, az Arad megyéből átkerült Elek németisége ugyancsak katolikus. Az egyházközségek tagjai zömmel a parasztság, a vékony iparos és értelmiségi rétegből kerültek ki. A hangadók minden felekezetenél a tehetősebb gazdák, iparosok, az értelmiség és a régi rendszerben magukat exponáló tisztviselők. Ezért nem véletlen, hogy az ellenük indított támadások egyben az egyház ellen is irányultak. (tsz szervezés, kisipari szövetkezetek alakítása). Budapestről számos reakciónak minősített családot, korábbi vezetőt telepítettek a megyébe az ötvenes években, akik a helyi katolikus közösséghez csatlakoztak.

A szovjet megszállást követően alakultak meg a kommunista párt helyi szervezetei, a megyében. Tagságuk a volt 19-esekből, a szociáldemokrata párt balos tagságából, a Horthy-rendszerrel szembenálló kisiparos, kiskereskedő segédek, agrárproletárok, volt kisnyilasok soraiból kerültek ki. Sokan közülük a háború előtt és alatt sokféle segítséget kaptak a helyi egyházak papjaitól. A szovjet segítséggel hatalomra jutott párt és közigazgatási vezetők sokszor túllícitálták a párt által előírtakat, keményen fellépve a hatalom által üldözöttek ellen.

Az ÁVH helyzet- és hangulatjelentéseiben legtöbbször az egyházi ünnepek megtartásáról van szó. Szovjet mintára, a gazdaságossági szempontokra hivatkozva fokozatosan munkanapokká nyilvánították a hétköznapra eső egyházi ünnepeket, elvették a két napos ünnepek második napját. 1951 májusában az Úrnapját, (1010/1951. MT. sz. hat.) októberben a Mindenszentek ünnepét (1030/1951. (X. 16.) MT. sz. hat.). 1952 májusában a pünkösdhétfőt (1012/1952. (V.11.)), 1953 márciusában a húsvéthétfőt (1014/1953. MT. hat.) nyilvánították rendes munkanapnak. 1953 decemberében újra szabályozták a karácsonyi és újévi munkaszünetet, a karácsony is egy napos ünnep lett. (1078/1953. (XII. 16.) MT. sz. hat.)<sup>15</sup> Ugyanakkor már 1945-ben a 1390/1945. ME rendelet meghirdette a nemzeti, a felszabadulási és munka ünnepének időpontjait, természetesen munkaszüneti napoknak.

Battonyán a tanács nem engedélyezte, hogy 1952. április 6-án, vasárnap tartásák a virágvasárnapi körmenetet, mert az április 4-i ünnep körüli munkanap áthelyezés miatt vasárnap munkanap lett. Békésszentandrásan az MNDSZ gyűlésén több szülő kijelentette, ha április 4-én nem mennek a gyerekek iskolába, vasárnap nem engedik őket. Húsvétkor, a megyében a feltámadási körmeneteken kevesebben vettek részt, mint korábban, állapította meg a jelentés. Az egyéni dolgozó parasztok egy része is elmaradt, néhány tsz tag volt a hívek között. A papság belenyugodni látszik a létszámcsökkenésbe, de örömmel látták, hogy kitelepítettek nagy számban voltak, jelenti az ÁVH, bizonyára a papok környezetéből származó informátorok közlése alapján. (1952. április 13.)<sup>16</sup> Április 25-én, a

<sup>15</sup> KÖBEL 2005. 192–193.

<sup>16</sup> A szövegben a jelentés dátuma alapján hivatkozunk az iratra.

Márk napi búzaszentelőről a következőket olvashatjuk: „A megye területén a mai nap folyamán, több helyen tapasztalható volt a templomokban a búzaszentelés megtartása. Pl. Kevermes, Dombegyháza, Dombiratos községekben a mai napon tartották meg, ami általában a tömegek 40%-át mozgósította. Pl. Kevermesen 180-an voltak, ezeknek 80%-a nő, 15%-a gyermek, 5%-a férfi. Dombegyházán, Dombiratoson kb. 200-an vettek részt, akiknek 70%-a nő, a többi gyermek és férfi. Dombiratoson a búzaszentelés alkalmával ki akartak menni a határba, hogy felvonulásszerűen tartsák meg, azonban a helyi tanácstól erre az engedélyt nem kapták meg, így a templomban tartották meg az ünnepet. Hasonlóképpen történt ez Kevermesen is.” (Ezek az egykori Csanád megyéből Békéshez csatolt szíkatolikus községek, ezért érthető az ÁVH érdeklődése ünnepségük iránt.) Májusban komoly fagykár érte a megyét, a 21-i jelentésben az ellenség aknamunkájaként minősíti az ÁVH Reiben Mihály kevermesi plébános május 20-i, szószékről tett kijelentését, „hogy a fagykár azért következett be, mert a kommunisták nem engedték meg a búzaszentelő körmenetek megtartását.” (1952. május 21.)

Kétegyházán 1952. június 8-án búcsút tartott a katolikus egyház, a fiatalokat sportnapra rendelte ki a községi tanács, csak az idősebbek vehettek részt a búcsúi szentmisén. A görögkeleti pünkösdkor pedig munkaszünetet tartott a tsz a községben. (1952. június 9.) Június 12-én így kezdte jelentését az ÁVH vezetője: „Jelentem, hogy a mai nap folyamán, a megye területén a növényápolási munkálatok igen vontatottan haladtak, ami betudható annak, hogy vannak községek ahol a dolgozók nem álltak reggel munkába azzal, hogy ezt a napot, mint áldozó csütörtököt még ezideig minden évben munkaszüneti napnak nyilvánították, így jelenleg sem voltak hajlandók dolgozni. Ez megmutatkozott különösen a békési és mezőkovácsházi járásban. Kétsoprony községben ma délelőtt egy körmenetet tartottak, ahol kb. 500 fő vett részt, akiknek 45%-a nő, 55%-a férfi volt. A községben a mai nap folyamán nem dolgoztak.” Munkaszünetet tartottak a mezőhegyesi állami gazdaságban is, ahol az MDP tag személyzeti vezető adott utasítást a munkaszünetre. A nyomozás megállapította, hogy a vezető csak a május 2-i Magyar Közlönyt olvasta, amelyben még fizetett munkaszünetként szerepelt az ünnep. A kormány azonban a május 16-án megjelent közlönyben eltörölte, amit nem olvasott el a vezető, ezért őt tették a felelőssé a munka leállításáért. (1952. június 12.) 1953. június 11-i dátummal iktatták a párt iratai közé azt a részletes jelentést, amelyben a megyében még működő pártokról, a kitelepítettekről és az egyházakról találhatók adatok. Az utóbbi fejezet az úrnapi körmenetekről készült összefoglaló. 23 községben volt, zömmel a templom körül vagy a kertjében, a résztvevők nagy része nő. A szertartásokon leginkább közép-parasztok és osztályidegenek (köztük a kitelepítettek) vettek részt – állapította meg s jelentés szerzője. (Csanádapácán 65% kitelepített osztályidegen és kulák.) (1953. június 11.)

A tsz szervezés elleni megmozdulást látott az ÁVH az 1952. szeptember 7-i mezőkovácsházi búcsúra érkező magyarbánhegyesiek gyalogos zárándoklatában: „Mezőkovácsházán, mely az elmúlt napokban lett tsz község – a tegnapi napon búcsút tartottak, amelyre Magyarbánhegyes községből kb. 30

személy ment el, akik az ottani templomokból zárt sorokból (Így!) jöttek át Mezőkovácsházára, majd a kora délutáni órákban ugyanígy mentek vissza, zászlókat, szentképeket hoztak és vittek. Ezek többnyire idős személyek voltak, de a búcsú szórakozó helyein nagy számban vettek részt fiatalok is. Ez a felvonulás csendes tüntetése volt a klérusnak.” – állapította meg a jelentő. (1952. szeptember 8.) A tsz szervezés 1955-ben, Nagy Imre félreállítása után újra gőzerővel indult meg. Szeptemberben Méhkeréken Oláh János görögkeleti esperes a tsz-be kényszerítés ellen lépett fel, szerinte nem fog sikerülni, mert senki sem akar cselédsorba jutni. Akik a népnevelők erőszakoskodása miatt beléptek, egy év múlva ki fognak lépni, de addigra úgy elszegényednek, hogy nem tudnak egyénileg gazdálkodni. (1955. szeptember 9.)

Az egyházak belső életének megfigyelésére utal az 1952. október 6-án kelt összefoglaló jelentés, amelyben többek között a kitelepítettekről, az akkor még működő pártokról és az egyházakról van szó. Eszerint a katolikus egyház fejt ki ellenséges tevékenységet, a szószék helyett a családlátogatásokon. Székács János endródi plébánost hozza példának, aki a tanyavilágot járja, azzal az ürüggyel, hogy beteget látogat. Domanek Pál békéscsabai plébános pedig azt hangoztatta, hogy a városokból elhelyezik a jó papokat falura, hogy helyettük a demokrácia szempontjából megbízható papokat helyezzenek a nagy plébániákra, hogy őket úgy irányítsák, ahogy akarják. (1952. október 6.)

Az állam az új ünnepek bevezetésével új rituálét akart az emberekkel megszereztetni. A katolikus plébánosok is igyekeznek alkalmazkodni a hívekkel szembeni elvárásokhoz. 1953. május elsején a gyulai, 1955-ben pedig a csanádapácai plébános vonult fel a munka ünnepén. (1953. május 1., 1955. május 1.)

Az informátorok élénken figyelték a papság politikával kapcsolatos véleményét. Az 1953-as választások kapcsán idézi a jelentés Vlagyovics Ferenc gyulai káplánt, aki szerint a választások után a kenyér eltűnik a boltból. (1953. május 1.) Nagy Imre félreállításával kapcsolatban Pajor János füzesgyarmati unitárius lelkész megjegyezte, hogy „Nagy Imre elvtárs” minden cikkét olvasta, de egyikből sem tudja megállapítani a jobboldali elhajlást. Koppányi Gyula református lelkész szerint nem terheli a felelősség a jobboldali elhajlásért, mert a KV utasításait hajtotta végre. (1955. március 18.)

Az információszerzés mechanizmusára utal az 1955. március 5-i jelentés. „A katolikus papság részről szintén tapasztalható, hogy erősen próbálják a nevelésükön keresztül a gyermekeket a rendszer ellen nevelni. Pl. B.G. 27 éves róm. kat. segédlelkész, csanádapácai lakos február 28-án az iskolában hittantanításnál 20 gyerek előtt azt mondotta, hogy „a kommunisták bélpoklosok és istentelenek.” A fenti eseményt D.I. csanádapácai lakos 10 éves fia mondotta el, amikor az iskolából hazament és az apjának a fentieket közölte, hogy a pap mit mondott.”

A jelentésekben szó esik még a hittanbeíratással kapcsolatos eseményekről, néhány személyi kérdésről, ahol az érintett klerikális kapcsolatai döntő súllyal szerepelnek.

Összeállításunkban – néhány kivételtől eltekintve – a katolikus egyházra, a hívekre vonatkozó adatokból mutattunk be válogatást. A protestáns egyházak-

ról viszonylag kevés információ van ezekben az iratokban, ami aligha véletlen, hiszen a politikai rendőrség megbízója, a kommunista párt is a katolikus egyházat tekintette a legfőbb ellenségének.

## Irodalom

Kő András – Nagy J. Lambert

2002 *Levelek Rákosihoz*. Maecenas Könyvkiadó, Budapest

Köbel Szilvia

2005 *„Oszd meg és uralkodj!”* A pártállam és az egyházak politikai, jogi és igazgatási kapcsolatai Magyarországon 1945–1989 között. Rejtjel Kiadó, Budapest

Romsics Ignác

2005 *Magyarország története a XX. században*. Osiris Kiadó, Budapest

Tabajdi Gábor – Ungváry Krisztián

2002 *Elhallgatott múlt. A pártállam és a belügy*. A politikai rendőrség működése Magyarországon. 1956-os Intézet, Corvina Kiadó, Budapest

Tomka Ferenc

2005 *Halálra szántak, mégis élünk!* Egyházüldözés 1945–1990 és az ügynökkérdés. Szent István Társulat, Budapest

Tóth József

2010 Iskolai ünnepélyek az 1950-es években. *Honismeret* XXXVIII. 4. 38–43.

JÁROLI, JÓZSEF

## CONFLICTS BETWEEN THE ATHEIST STATE AND RELIGIOUS PERSONS IN THE REPORTS OF THE ÁVH IN BÉKÉS COUNTY IN 1950–1955

The 1949 constitution guaranteed freedom of religion in Hungary but in 1946 the communist party set the goal of destroying the churches, and the political police (ÁVO, ÁVH), reorganised several times, were given a major role in this. The daily reports of the ÁVH Békés county department for the period 1950–1955 have survived, although with gaps. They give a picture of the information obtained from informers on religious persons and priests, on the observance (in Battonya, Békésszentandrás, Kevermes, Dombegyháza, Dombiratos, Kétegyháza) of church feasts that were abolished in the 1950s, on a pilgrimage regarded as a demonstration against the regime (Mezőkovácsháza-Magyarbánhegyes), and on the opinion of the priesthood concerning day-to-day politics (Békéscsaba, Gyula, Füzesgyarmat).



# A VALLÁS HATÁRAIN

## VALLÁS ÉS SPIRITUAITÁS A KLINIKAI GYAKORLATBAN Keresztény mélylélektan

### A spiritualitásnak külső és belső világunkban is beszélhetünk határaitól

*A határ – különösen a gyógyítás gyakorlatában és a személyiségfejlesztésben – nemcsak interperszonálisan, hanem intraperszonalitás vonatkozásában is jelentős és tudatosítandó. A személyiségen belüli a legfőbb határok az egészség és betegség, a személyes- és a kollektívtudattalan, a lélek és szellem különbségének területein és nem a test és „lélek” között húzódnak.*

Az egészség – betegség vonatkozásában már W. James<sup>1</sup> a 19. század végén és az óta többen is felvetik a *misztikusok tapasztalatai és a skizofréniások élményei* közötti kapcsolat kérdését. A vallási fanatizmus és a pszichiátrailag megbetegedett hívó emberek problémái például, azóta is elevenen tartják a spiritualitás és lelki egészség kapcsolatának nyitott kérdéseit. E problémák kutatására és megoldására jelentőségükhöz képest még sem történik elegendő tudományos erőfeszítés. Ennek oka tapasztalatunk szerint elsősorban a felmerülő kérdések bonyolultsága.

Ezek a problémák nemcsak elvont, filozófiai nehézségeket jelentenek, hanem a pszichiátriai gyakorlati ellátásban megjelenő, sokakat érintő, *az emberi szenvedés gyakorlati kérdései*. Miközben a lakosság nagyobb része vallja magát vallásosnak és a pszichiátriai, pszichoterápiás ellátásnak alapelve a beteg lelkivilágának mély megértése, valláslélektani képzettséggel a pszichiáter, klinikai pszichológus szakemberek mégsem rendelkeznek, így, az ellátás e területen alapvetően elégtelen. A teológiai akadémiákon viszont nincs pszichopatológiai és pszichoterápiás képzés, amire a lelkészeknek szükségük lenne az egyéni lelkigondozáshoz és a csoportdinamika kezeléséhez. Az ellátási ürbe kellő képzettség nélküli ellátók és a sarlatánok sokasága tört be.

Munkáságom során e kérdéskör kutatását tekintettem egyik legfőbb feladatnak. Ez legteljesebben a Valláslélektani Pszichiátriai Osztály létrehozásában és működtetésében bontakozott ki, amit gazdasági okokra hivatkozással megszüntettek, majd az egész Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézetet is felszámolták tisztázatlan háttérérdekek miatt.

Számunkra izgató alapkérdés, hogy *miért nem létesült se azelőtt, se azután* hasonló pszichiátriai osztály, vagy legalább rendelő. Az ilyen irányú próbálkozások lényegében csődbe jutottak, de nemcsak itthon, hanem világszerte is csak

<sup>1</sup> JAMES 1958. 112–139.

részleges feladatokat ellátó intézeteket sikerül működtetni. A pszichiátriai ellátás egyes kisebb részterületeire irányuló szerveződések lettek csak életképesek. *Átfogó, koncepciók, melyek a hitéletet és a pszichiátriai munkát gyakorlatban integráló megoldások nem születtek kellő mértékben.* Ez is mutatja a problémakör rendkívül bonyolultságát. Hogy nekünk sikerült egy ilyen teljes spektrumú ellátást nyújtó osztályt és ambulanciát működtetni, az érdemessé tette e munkát a mélyebb elemzésre és az alap koncepciók bemutatására, megvitatására valamint további kutatásra.<sup>2</sup>

## Az alapjelenség amivel foglalkoztunk az a spiritualitás és a pszichopatológia keveredése

Betegeinknél a hitélet és a kóros lelki folyamatok *egymást áthatva, gyakran leplezve jelentek meg.* A pszichiátriai ellátás gyakorlatában az ilyen, kevert problémájú, mindkét önálló terület kompetenciáját elismerő mélylélektani szintű pszichoterápiás kezelést általában nem vállalják fel.

Lélekgyógyászati munkánk mélylélektani, elsősorban jungi és transzperszonális pszichológiai megközelítésből kiinduló volt. Tapasztalatainkról és következtetéseinkről számolok be. A különböző vallásokat – klienseink igen sokféle spirituális irányzat területeiről kerültek hozzánk – úgy tekintettük, mint az emberek spirituális szükségletének megélésére történelmileg kialakult szociálpszichológiai rendszereket. *Közös nevezőjük az emberi lélek, így a lélektan illetékessége adott.*

Klienseink számára a megbetegedéseik minden alkalommal a *vallásos életük legsúlyosabb válságait jelentették.* Legkülönbözetőbb betegségeik elemzése azt mutatta, hogy az összefüggések a *tudattalan folyamatok* mélységének világába vezettek. Ezek a tudattalan tényezők az egyéni terápián túl, megjelentek a közösségi élet sokszínű eseményeiben is. Ebből adódóan elengedhetetlenné vált, hogy értelmezni és kezelni tudjuk az *osztályon zajló mélylélektani pszichodinamikát* is. Erre csak a pszichoterápiásan képzett vezetés és a diplomás stáb képes. Amennyiben ilyen nincs, akkor a kezelésnek ez a szintje nem elérhető.

A lélekgyógyászatban alapvető az az emberkép, az a vonatkoztatási keret amiben a testi, lelki, szellemi jelenségeket értelmezzük. Valláspatológia eseteink problémáikkal mintegy kikényszerítették a valláslélektan és a spirituális patológia kutatását és mélyebb megértését, egy *keresztény mélylélektan kidolgozását.* Amint ezt kialakítottuk, megközelítettük, tapasztaltuk, hogy koncepciónk más vallási, világnézeti szemléletű klienseinkkel végzett munkánkban is kiválóan alkalmazható és hasznosítható volt.<sup>3</sup>

*A kórtan kutatása itt is előrelendítette az élettan fejlődését,* mint ahogy az orvoslás más területein is. Munkánk során sajnos sokszor tapasztaltuk, hogy az emberi szenvedés e világa iránt sem az egészségügy, sem az egyházak nem fordítanak elég figyelmet, és nem tudatosítják eléggé ennek jelentőségét.

<sup>2</sup> SÜLE 2010. 16–26.

<sup>3</sup> SÜLE 2010. 16–26.



## Munkánk főbb koncepcionális megállapításai, tömörítve

Kezdetől fogva egyik nehéz feladatunk volt a spiritualitás lényege megértését segítő, a gyakorlati munkában használhatónak bizonyuló *fogalmi meghatározás kidolgozása*. Ennek olyannak kellett lennie, mely egyrészt a legkülönbélebb spirituális irányzat számára is érthető, elfogadható volt, másrészt a pszichoterápiás kommunikációt is elősegítő, lehetővé tevő volt. A klienseink számára érthető meghatározások kiindulási fogalmát a két alapszükségletünkben: az *ember fejlődésében és közösségérzés szükségletében* találtuk meg. Ez egyben a spirituális élet belső és külső megjelenési formájának tudatosítható forrása is.

A klinikai gyakorlatunkban az ember test-lélek kettős, dualisztikus felfogása alkalmatlannak bizonyult, helyette az ember *test-lélek-szellem* hármasságában gondolkodtunk, hasonlóan a keresztény és egyéb vallások eredeti felfogásához. Ez megfelel a jungi test, személyes psziché, kollektív psziché modelljének és a transzperszonális pszichológia szemléletének is. A spiritualitást, mint a testet és lelket is integráló, éltető entitást határoztuk meg.

A hármas tagozódású voltunk szintjein megjelenő személyiségdinamikát, mint az élet, az ember voltunk különböző integráltsági, transzformáltsági szinteken megjelenő kibontakozást értelmeztük. Ez a testi szinten az *ön- és felfenntartás*, két régóta ismert alapösztönünk, mint az önvédelem, a táplálkozás és a biológiai szexualitás jelenik meg. Lelki szinten, mint a testi szükségleteink közösségi életünkbe beilleszkedő, biztonságos realizálásának lehetőségeit, valamint személyiségünk tudatos kibontakozását, *önérdek vezette autocentrikus-vezéreltségét* értjük. Szellemi életünkben pedig, megjelenik a belső és külső világunkra is vonatkozó *allocentrikus érdeklődés és vezéreltség*. A fejlődés a mással való azonosulásban, az ő szempontjából való átélése is az életnek. Itt jelenik meg a megismerő szükségletünkben az igazság, a szépség, az esztétikum, valamint a jóság és ezek forrásának keresése, valamint a szerelem, a másokért való élés célképzei által vezetett fejlődés lehetősége, valamint. A bibliai idők három görög kifejezése: az *erosz*, a *filia* és az *agapé* jól megközelíti belső hajtóerőinknek ezeket az integrációs szintjeit.

Hosszú, elméleti és gyakorlati pszichoterápiás problémákkal való küszködés útján, a jungi kollektív tudattalanból és Selbst koncepcióból kiindulva elértük a keresztény spirituális tanítás lényegét képező felfogás és a mélylélektan összhangba hozását, azaz munkánk számára egy *keresztény mélylélektan* kialakítását.<sup>4,5</sup> Ennek központi gondolatát röviden így summázhatjuk a Biblia megfogalmazásait használva: Az Istennek az „az akarata, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (I. Tim, 2,4).<sup>6</sup> Ezt minden emberben munkálja is Jézus által, a szellemén (pneumáján) keresztül. Hogy ez a munka minden emberben zajlik, gondoljunk arra, amit a dolgok legvégéig megítélésére vonatkozóan mondott Jézus: „Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok, jövevény voltam, és befogadtatok, mezítelen voltam, és felruháztatok, beteg vol-

<sup>4</sup> FIERs 1990. 305–310, 397–406.

<sup>5</sup> SÜLE 1997. 13–329.

<sup>6</sup> Biblia 1996. A továbbiakban a hasonló jelzés erre vonatkozik.

tam, és meglátogattatok, börtönben voltam, és eljöttetek hozzám” (kiemelés tőlem)”. „Bizony mondom néktek, amikor megtettétek ezeket akárcsak egygyel is a legkisebb atyámfiai közül, velem tettétek meg.” (Mt:25,31-46.) Tehát még a börtönben levő bűnöző lelkében is ott van és munkálkodik. Hogy ehhez a tudatos én, hogy viszonyul, az egyéni felelősségének a kérdése. A *Krisztus történet így lélektanilag mindenkiben zajlik*, akár tudatos benne, akár nem, bárhogyan nevezzük is ezt. A mélylélektani keresztény pszichoterápiának ez az alapszemlélete, ennek a kapcsolatnak történéseit igyekszik segíteni. Az analitikus mélylélektan ezt az emberi lelki – szellemi szerkezet mélységi központjával a Selbst koncepcióval – az „istenérzékelés szervével” magyarázza, mely éltetőnk és szellemi fejlődésünk giroszkópja és forrása.

## A spirituális élet is, mint minden életjelenség, bifázisosan lüktetve jelenik meg

A kilégzés és a belégzés egymás ellentétei mégis összetartoznak, sőt feltételezik egymást még kvantitatív vonatkozásokban is. A spiritualitásnak is megkülönböztetjük a *belső* (intrapersonális, introverzív) és *külső* (interperszonális, extravverzív) oldalát. Megkülönböztethetjük továbbá a működés *Aktív, integratív, progresszív*, nappali és a *passzív, dezintegratív, regresszív* éjjeli fázisát.

Az egyedfejlődésünk során tudattalanból születik meg tudatos egó, mely önmagára ébred és a megismert területeken a szabályzást igyekszik kialakítani. Az én autonómiája azonban viszonylagos, hisz nap, mint nap beleolvad a tudattalanba amiből származott és reggel abból születik meg újra. Az élet lüktetve, bifázisosan működik.

Az Isten országa *tibennetek van* – illetve – *ti közöttetek van!* – mindkét értelmezés helyes. (Lk 17,21) Az *inspirációt (belső történet) a megcselekvésnek (külső történet) kell követnie*. A hit cselekedetek nélkül magholt önmagában (Jak 2,17). Az egyik út lelkünk mélyével, a másik a többi ember lényegével kapcsol össze bennünket. *Belső út* a tudat *fejlődése* az ismeretlen, a tudattalan mélységei felé, a személyiség tudatosodásában, integrálódásában áll. Mélylélektani terminológiával: az éntudat növekedése, a tudattalan, a kollektív tudattalan megismerése és a Selbst általi integráció irányába való haladás.

A *külső út* a *belső valónk kifejezésében, megvalósításában, a világ és a többi ember megismerésében, megértésében, megszeretésében, a közösségérzésben*, a velük való azonosulásban jelenik meg, melyet leginkább, mint hivatásunkat élhetjük meg. Buber így fejezi ki e kérdéssel kapcsolatos álláspontját: „A szellem nem az Én-ben van, hanem az Én és a Te között. Nem olyan, mint a vér, mely benned kering, hanem mint a levegő, melyben lélegzel. Az ember a szellemben él, ha képes válaszolni a neki rendelt Te-nek. Képes rá, ha egész lényével belép a viszonyba. Csak a viszony teremő ereje által képes az ember a szellemben élni.”<sup>7</sup> A *külső út* a szeretet gyakorlati kifejeződése világunk egyre több része iránt.

<sup>7</sup> BUBER 1994. 47.

A kultúrák három főutat dolgoztak ki erre: a vallásokat, a művészeteket és a tudományokat. A tudomány a valóság, az igazság megismerésének munkáját, a művészetek a szépség, a harmónia esztétikai észlelését, a vallások a jóság, a szeretet, a morális, az értékek hierarchiájának érzékelését jelenti. A fejlődést ezek megélésében való növekedés képezi.

## Az ember csecsemő korától kezdve problémamegoldásokon keresztül fejlődik

A lélekgyógyászat feladata a legáltalánosabb megfogalmazásban, az ember problémamegoldásában, a fejlődésében való segítés, ami a spiritualitás alaptényezője is. Az ellentétek ütközésének, a problémák kifejeződésének és megoldásának legősibb szimbóluma a *kereszt*. Ebben két ellentétpár: egy horizontális és egy vertikális látható. A keresztben lélektanilag az is zseniális, hogy kifejezi egy ellentétpár megoldása rendszerint csak egy másik segítségével együtt lehetséges, így lesz teljes. Életünk, mint a problémáink, keresztjeink rejtélyeinek fejtegetése is értelmezhető.

Amíg a problémának csak az ellentmondás jellegét látjuk, addig csak egy dimenzióban, egy vonalon szemléljük. A tézis – antitézis – szintézis kapcsolatát, tehát a problémamegoldást, gyakran szemléltetik egy háromszöggel, egy többlet dimenzióval, síkban, ahol a szintézist a felső csúcs jelképezi, ami egy felülemelkedést is kifejez. A problémamegoldás során mindig eljutnunk egy magasabb – a kérdést egy tágabb összefüggésbe látó – nézőpontra, ahonnan a kettő már egy közös rendszer része. Jungi lélektan ezt nevezi a transzcendens funkciónak. A megoldások megtalálása során azt érezzük, hogy *életünknek értelme van, örömünk, belső békességünk növekszik*.

A súlyos problémáinkat sokszor olyan kellemetlen tehernek tekintjük, amivel kellő eredmény nélkül küszködünk és amitől szabadulni szeretnénk. A lélekgyógyászati tapasztalat szerint a főbb keresztjeink a *szüleinken keresztül, nevelkedésünk során jönnek létre a tudattalanunkban és a párkapcsolati szerepviszonylatokban* jelennek meg leggyakrabban.

A pszichoterápiának nem egyszerűen a problémák megszüntetése, vagy kiküldése a feladata, ami egyébként lehetetlen is, mivel a fejlődéskészségünk miatt mindig újabbak keletkeznek. A probléma elfojtása kevésbé helyes válasz az élet kihívására, bár igen gyakori. Az ellentmondás egyik oldalának kiélése, a másik oldal és így az egész probléma feladását jelenti. A segítő feladata legtöbbször az életproblémákhoz való helyes viszonyulás, az előrevivő munkálkodás, küzdelem kialakításban való segítés. „Az élet küzdelem és az élet célja e küzdelem maga.”

A pszichoterápia tehát gyakran a kereszt *elfogadtatásában és hordozásában segít*. Része lehet azonban a *keresztadás*, a tudattalanul meglévő problémák, a kereszt tudatosítása is. Gyakran jelenti ez a morális dimenzió felvállalását: a tudat és az árnyék, a tudat és a tudattalan ellentétével való küszködést. Ez feszültség-, izgalom-, szenvedésvállalást is jelent.

Legnagyobb nehézségeket azok a döntési helyzetek jelentik, melyek tudatos életünk leglényegesebb vágyainkra, fejlődési céljaira vonatkoznak. Az élet tele van olyan nehézségekkel is, amikkel folyamatosan küzdenünk kell. Élet és sorskérdéseinknek egy részét tartósan nem tudjuk megoldani. Ezekkel néha egy életen keresztül folyamatosan dolgoznunk kell, hordanunk kell a keresztünket. A szenvedés azonban energiagenerátor is, ha látjuk értelmét.

Az életünk problémáit ezért a keresztény mélylélektanban, mint egy belső mester által fejlődésünk érdekében adott feladatot kezeljük a gyógyítás során.

## Tanulságok az ellátásra vonatkozóan

Tapasztalatink szerint egy valláspatológiai osztály működtetése akkor lehetséges, ha van:

6.1. Egy olyan *orvos vezetője*, aki Jungi és más mélylélektani pszichoterápiás képzettséggel és transzperszonális pszichológiai tájékozottsággal rendelkezik, aki személyes valláslélektani tapasztalatokkal is rendelkezik, van osztályszervezési tapasztalata, és nyitott a terápiás közösségek koncepciói iránt, továbbá nyitott a különféle segítőszolgálatokkal, és a határterületi hivatásokkal való kapcsolat, együttműködés felé.

6.2. Van néhány *pszichoterápiásan képzett orvos és klinikus pszichológus*, (ágy-számtól függően, 7 ágyra egy diplomás) kik koncepcionális nyitottsággal rendelkeznek a többi pszichoterápiás irányzat egyéni, csoportos és közösségi kezelési formái és a legkülönbözőbb szocioterápiák felé. Előnyös a személyes valláslélektani tapasztalat.

6.3. Vannak olyan *középkáder munkatársak*, akik képesek a szocioterápiákban dolgozni és a különféle rendszeres belső munkatársi csoportokban is aktívan részt tudnak venni.

6.4. Az osztálynak pszichoterápiásan irányított *terápiás-közösségként* kell működnie, ami mint nyíltrendszer, az adódó problémák megoldása mentén tud fejlődni.

## Összegezés

Tapasztalataink szerint az országunkban lévő válság legmélyebb gyökerei nem a gazdasági életbe, hanem a spirituálisba nyúlnak. A tanulmányban a spirituális élet és a pszichopatológia keveredésének, kevés helyen felvállalt kezelési problémáival foglalkozom, melyek a vallásos élet legsúlyosabb válságainak tekinthetők. Ezek alkalmasak voltak e jelenségkör kutatására és mélyebb megértésére.

Egyik megoldandó alap feladat a spiritualitásnak a lélekgyógyászat gyakorlati munkájában használható fogalmi meghatározások kidolgozása volt. Ezeknek egyrészt a legkülönbözőbb spirituális irányzat számára is elfogadhatónak, más-

részt a terápiás kommunikációt is lehetővé tevőnek kellett lennie. A meghatározások klienseink számára is érthető központi fogalmát az ember fejlődésügyében és közösségérzés szükségletében találtuk meg. A klinikai gyakorlatunkban az ember test-lélek-szellem eredeti keresztény és egyéb vallások felfogásában gondolkodtunk. Lehetőséget találtunk a mélylélektan és a kereszténység leglényegesebb elveinek integrációjára, a pszichiátriai ellátásban használható keresztény mélylélektan kialakítására.

Sajnálatosnak tartjuk, hogy az emberi szenvedés e világa iránt sem az egészségügy, sem az egyházak nem fordítanak elég figyelmet. Pedig tapasztalatunk szerint a keresztény analitikus pszichológia mélylélektani szemlélete gyakorlatban bizonyított segítséget jelenthetne a spirituálisból kiinduló terápiák számára.

## Irodalom

### BIBLIA

1996. Magyar Biblia Társulat, a Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója.

### BUBER Martin

1994 *Én és te*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

### JAMES William

1958 *The varieties of religious experience*. A Mentor Book, New York.

### FIERZ Heinrich Karl

1990. *Jungian psychiatry*. Daimon Verlag, Einsiedeln.

### SÜLE Ferenc

1989 Intrapersonal change and the dynamic of the interpersonal fields of forces in the therapeutic community. *International Journal of Therapeutic Community* 10/3, 133–144.

1997 *Valláspatológia*. GyuRo Art-Press. Szokolya.

2002. A korszerű pszichiátriai osztály háromdimenziós munkájának szervezési kérdései 3. rész: Az osztály, mint önálló pszichoterápiás kezelési forma. *Pszichoterápia*, XI/1. 34–42.

2010 A pszichiáter találkozása a spirituális sokféleséggel. *Pszichoterápia*, 19/1, 16–26.

## RELIGION AND SPIRITUALITY IN PSYCHIATRIC PRACTICE

### Christian depth psychology

There are intrapersonal boundaries between health and pathology, the personal soul and the collective unconscious, the soul and the spirit. In our patients religious life, spirituality and psychopathology was mixed. This made us develop an integration of Jungian depth psychology, the transpersonal psychology and Christianity. We conceive the human personality in triaxial way: the body, the soul, and the collective unconscious, as the spirit. The nature of the Jungian Selbst as the centre and the main source of human being is Christ-like. The pulsating life from the beginning develops through problem solving. The integration of antagonism are seen by Jung as the transcendent function, the real growth of the personality. The most concentrated symbol of the integration of contrasting opposites is the cross. The main function of psychotherapy is helping the problem solving processes. Consequently, basis of psychotherapies are spiritual. We view our life problems as it is given by an inner master.

## A VALLÁSLÉLEKTANI PSZICHIÁTRIAI OSZTÁLY TAPASZTALATAI

A korszerű pszichiátriai osztályon a betegellátás három dimenzióban történik integrált módon: biológiai, szocioterápiás és pszichoterápiás szinten. A Valláslélektani Pszichiátriai Osztályon a gyógyítás három dimenzióját egy negyedikkel, az ember lényegéhez és méltóságához tartozó spiritualitással tesszük teljesebbé, négydimenzióssá.

Az élet során a személyiség tudattalanból különböző, spontán kibontakozási utakat fejlesztett ki. A keresztény mélylélektan, a négydimenziós komplex kezelés egyes formáinak alkalmazása, szervezése ennek megfelelően történt.

Bármilyen súlyosabb betegség miatt kórházba kerülők mindig szembesülnek az élet végső kérdéseivel így, tudva vagy nem, a kórháznak egy templom funkciójuk is van<sup>1</sup> Pszichiátriai osztályon ez különösen indokolja a 4. dimenzió alkalmazását. (Hatalmas feszültség található abban a tényben, hogy miközben népszámláláskor a lakosság 70% feletti része vallja magát valamilyen formában vallásosnak a pszichiátriai, pszichoterápiás képzésben a valláslélektani képzésnek semmilyen formája nem szerepel, miközben munkánk alapelve a kliensek szubjektív voltának mély megértése. Az emberi lélekért felelősséget érzők másik nagy táborá, az egyházak részéről pedig nem szerepel a képzésben pszichopatológiai és pszichoterápiás képzés, amire a gyülekezeti tagok lelki problémáinak ellátásához alapszinten is szükség lenne. A lélekgyógyászati ellátásban kialakult úrbe pedig kellő képzettség nélküli ellátók sokasága tört be.)

A pszichiátriai betegek ideális gyógyítását úgy fogalmazhatjuk meg, mint a beteg személyisége önszabályzásának olyan fejlesztését, meta-szabályzását, mely a kezelés során önmagát, a kezelés végére feleslegessé teszi. Ez korszerű osztályon három szinten realizálódik: biológiai, szocioterápiás és pszichoterápiás szinten. A betegek jogaihoz tartozna, hogy e háromszintű ellátást megkapják. Sajnálatos az a kialakult jelenlegi elszorvasztott gyakorlat, mely lényegében csak a biológiai szinten látja el feladatát. A három önálló dimenzió egymásra lényeges hatást gyakorol: Megfelelő szervezés és személyzet mellett jelentősen segítik, vagy e nélkül rombolják egymás hatását. Mindhárom terület az elmúlt fél évszázad alatt igen jelentős fejlődést ért el, a gyógyítás lehetőségei ugrásszerűen növekedtek. Számos vizsgálat igazolta, hogy önmagában csak az egyik terület alkalmazása kevésbé hatékony, mint a komplex kezelés. Óriási gondot jelent viszont az a tény, hogy e három szakterület gyökeresen különbözik egymástól, mind alapkoncepcióikban, mind diagnosztikus és terápiás eszköztárukban, mind a kiképzési eljárásaikban. A korszerű pszichiátriai ellátásnak ebből adódóan egyik nagy problémájává és

<sup>1</sup> SÜLE 2009. 75–81.

elkerülhetetlen kihívásává éppen ez a komplexitás<sup>2</sup> Ma egy pszichiátriai osztály munkáját e három dimenzióban végzett tevékenységének szervezettségével lehet legjobban minősíteni. A szakszerű biológiai ellátást a modern pszichofarmakonok rohamos fejlődése tette lehetővé. A szocioterápiák gyógyító hatását, különösen az un. terápiás közösségekben működő osztályokon, a 2. Világháború után fel lendülő, a betegek humánus ellátásáért folyó szocioterápiás mozgalmak bizonyították. Magyarországon ennek egyik úttörője Benedek István volt az intapusztai Aranyketrecel. A pszichoterápiás ellátást a szakterület 20. századi rendkívüli fejlődése tette lehetővé. Minden pszichiátriai beteg humánus ellátása megkövetelné az elmélyült személyes lelki segítség biztosítását, amit a pszichoterápia tud nyújtani. A legsúlyosabb betegek pszichoterápiájára nálunk csak szórványosan történtek kísérletek, rendszeres gyógyítási gyakorlattá nem váltak időigényességük és koncepcionális hiányosságok miatt.

Egy adott terület pszichiátriai ellátásáért felelős munkának meg kell küzdenie azzal a problémával is, amit a különböző súlyosságú betegek komplex, együttes ellátása jelent. Mindezt úgy kell szerveznie, hogy a) biztonságos legyen (veszélyeztető állapotú betegek!), b) a különféle súlyosságú betegek egymás állapotát ne rontsák, a tudattalan kölcsönhatásokból kialakuló interferenciákat kezelni kell. c) Az osztályban mint egészben kell tudni gondolkodni. Az egész közösségnek egy olyan együttes organizációt kell képeznie, ahol a részek egymással összefüggő, egymást segítő egészt képeznek, mint az emberi test különböző szervei.

Mindez érthetően jelentős szervezési koncepciókat és munkát igényel. Területet ellátó 40 ágyas Valláslélektani Osztályunk felvállalta a teljes pszichiátriai betegség spektrum, mind bentlakó, mind ambuláns országos szinten a valláspatológiai esetek kezelését. Valláspatológiai esetnek tekintettük azokat, kiknél a pszichopatológia és a spirituális élet egymással keveredetten jelent meg. Osztályuk szervezése jungi alapszemléletünkből kiindulva történt. A kollektív tudattalannal kapcsolatos koncepciók elősegítik az elmebetegek lelki folyamatainak megértését és kezelését is. A jungi mélylélektani szemlélet további értéke, hogy vallási, transzcendens, szellemi szükségletek kezelésére koncepcionális és terápiás eszközöket nyújt. Különös értéke, hogy egy vonatkoztatási rendszerben tudja értelmezni a különböző kultúrák világ- és emberképeit is.

Gyakran alkalmaztuk azonban a többi mélylélektani irányzat koncepcióit is, a csoportanalízis elméletét és gyakorlatát, a transzperszonális pszichológusok közül különösen C. Tart, V. E. Frankl, S. Gróf és K. Wilber munkáit. Emberképünk lényege, hogy a személyiséget a tudattalanból kibontakozó, a környezettel folyamatos interaktív kölcsönhatásban lévő, egyre tudatosabbá váló fejlődő rendszernek tartjuk. A terápia lényege ennek a folyamatnak a segítése. Hatásossága összefüggésben van azzal, hogy a terapeuta mennyire képes megérteni az adott személyiségfejlődés fokozatos kibontakozásának interaktív folyamatát.

Bentlakó kezeléseknél a beteg, teljes idejét az osztályon tölti, a teljes aktuális élethelyzetével van jelen és sokirányú kölcsönhatásban az egész kezelési szituációval. Alapkérdés, hogy az itt töltött időből e sokszínű, gazdag interakciós erő-

<sup>2</sup> SÜLE 1989. 133–144.



tér történéseinek mekkora része az, ami terápiásan felhasználható. Az ugyanis egyértelmű, hogy minél többoldalú a kommunikatív kapcsolat és így minél több szinten kap a beteg visszajelentést megnyilvánulásaira, annál nagyobb a lehetőség az ezeken keresztüli terápiás hatásokra. A beteg személyiségének változtatása, önszabályzásának fejlesztése, a visszajelentések gazdagságán, kifinomultságán és terápiás koncipiáltságán múlik.

Ha egy egyén élettörténetét tanulmányozzuk, akkor azt találjuk, hogy az élete során a tudattalan számos, különböző, spontán kibontakozási utat fejlesztett ki. Ezeket az önmegvalósulási utakat megtalálhatjuk a) a betegek jelenlegi reális élet-szituációiban, ahonnan érkeztek, b) a kórházi élet helyzeteiben, c) a pszichoterápiás üléseken való aktuális viselkedésükben és d) a tudattalan egyéb megnyilvánulásaiban (pl. álmaikban, mélylélektani tesztekben stb.). Ezeknek a megfigyelt főbb önmegvalósulási utaknak az összessége adja meg azokat az irányvonalakat, amelyek alapján a komplex terápia indítási stratégiája megszerkeszthető. A terápiás hatások bio-, szocio- és pszichoterápiás rendszere ezek alapján építhető fel.<sup>3</sup>

Az ilyen módon vezetett osztályokon szükséges, hogy a vezető terapeuták képesek legyenek – a terápiás közösség demokratikus koncepcióin túl – értelmezni és kezelni az osztályon zajló mélylélektani dinamikát is. Amennyiben ilyen, pszichoterápiásan képzett vezetés nincs, akkor az integrációnak ez a szintje nem elérhető el. A többféle módszerrel dolgozó terápiás rezsimék intenzíven hatnak a páciensek tudattalan rendszerére is. Az ebből származó ellenállások, projekciók, áttételek rávetülnek az osztályos élet szinte valamennyi résztvevőjére, alkalmára, és létrehozzák az ún. *interferencia-jelenségeket*, komoly kommunikatív torzulásokat eredményezve. Ha e folyamatok mélylélektani dinamikájának a *rendszeres felismerése és kezelése* nem történik meg, akkor az osztály egészének szabályozása a kialakuló konfliktusok miatt visszafejlődik és csak alacsonyabb organizációs szinten tud működni. (Ez is az egyik mélyebb oka annak, hogy miért fordult vissza több pszichiátriai osztály szerveződése a pszichoterápiák és szocioterápiák számos, látszólag megoldhatatlan problémát okozó, rendszeres alkalmazásától a „biztonságosabb”, lényegében csak biológiai terápiákat alkalmazó szintre.)

Az interferencia-jelenségek rendszeres észlelése és feldolgozása tehát elkerülhetetlen feladat. Az észlelés és feldolgozás szükségessé teszi az orvosok és pszichológusok rendszeres esetmegbeszélő csoportjait. Az így működő rendszerben számos mélylélektanilag is jelentős és érdekes jelenség figyelhető meg és válhat a kezelés részévé, azt gazdagítva. Az intra- és interperszonális folyamatoknak állandó kölcsönhatása, egymásba való átalakulása válik így láthatóvá. A betegek intraperszonális konfliktusanyaga tehát megjelenik interperszonálisan a közösségi életben és ütközéseket hoz létre. Ennek mélylélektani feldolgozása viszont visszahat a tudattalan belső dinamikára, módosítva azt. Az intra- és interperszonális konfliktusanyag kölcsönhatása és elérendő izomorfája válik így megfigyelhetővé és kezelhetővé.

Az így működő terápiás közösség egy külön pszichoterápiás kezelési rendszerre válik, metodikailag elkülöníthető önálló módszert alkot. A terápiás

<sup>3</sup> SÜLE 2002. 34–42.

közösség – mint minden élő rendszer – önfejlesztő közösség. Az utat a felmerülő kérdések és problémák jelölik ki. Egy másik jelentős tényező volt a nagyon különböző életfelfogású betegek békés együttműködésének összhangba hozása volt. A különböző vallási jellegű szocioterápiás alkalmak: bibliodráma, bibliakör, lelkigondozói beszélgetés lelkésszel (katolikus, református, evangélikus), stb. lehetőségei is sokat segítettek ebben, ami az osztály légkörét kifejezetten ökumenikussá tette.

Ilyen szervezésű osztályt Európában nem találtunk, ahol a teljes spektrumú, un. kis- és nagypsichiátriai betegek területi ellátása mellett, integráltan vallás-  
patológiai betegek gyógyítását is végzik bentlakó és ambuláns formában. A téma feltáratlansága szükségessé tette, hogy az ilyen osztály valláslélektani kutatási bázis is legyen. Lehetőséget adott arra is, hogy a valláslélektani problémák leg-  
súlyosabb formáit tanulmányozhassuk. A gyakorlati betegellátó és kutató tevé-  
kenység mellett, jelentős oktató, képző és a határterületekkel való kapcsolat-  
építő tevékenységet is folytattunk. Ezt elsősorban a Human Agape Alapítvány  
Ökumenikus Műhelyének vezetésén és munkáján keresztül valósítottuk meg.  
Évente két – három országos konferenciát rendeztünk vallási és nem vallási kari-  
tatív szervezetek segítő szolgálatos tagjai számára, melyeken elsősorban határ-  
területi kérdéseket tárgyaltunk meg. Az osztály alkalmas volt arra, hogy érdek-  
lődő lelkészek, teológushallgatók képzésében is részt vegyen, például a Klinikai  
Lelkigondozók Ökumenikus Egyesülete képzéseiben. Kétéves mélylélektani és  
valláspatológiai szemináriumokat szerveztünk az érdeklődők számára.

A bekerülő betegeknek több mint fele volt (55-70%) pszichotikus, 3-12%  
borderline eset, a többi szenvedélybeteg (főleg alkoholista), neurózis, és szemé-  
lyiségzavar ún. pszichopata. Terápiás közösségünkben általában négy orvos, két  
pszichológus, két betegfoglalkoztató és 12-15 nővér dolgozott. Rövid és hosszú  
analitikus és analitikusan orientált pszichoterápiás eljárásokkal dolgoztunk első-  
sorban, egyéni- és csoportos formában. Relaxációs, imaginációs és pszichodráma  
módszerek, családterápia, valamint tranzakcióanalízis, szuggesztív és kognitív  
viselkedésterápiás módszerek is alkalmazásra kerültek időnként.

A bekerült valláslélektani betegek négy fő csoportját határolhattuk el: a/ A lel-  
kileg sérült, labilis személyiségű emberek gyakran kerestek segítséget, menedé-  
ket különféle egyházaknál, spirituális mozgalmaknál. b/ A második nagy cso-  
portot a történelmi egyházak tagjai közül kerültek ki. A komolyan vallásos vagy  
hívó emberek is megbetegedhetnek lelkileg, ahogy testileg is, még ha ezt nem is  
szívesen veszik tudomásul. c/ A vallási közösségek belső élete is torzulhat lélek-  
tanilag és a gyengébb, labilis tagokban pszichés zavarokat okozhatnak. Ezek hoz-  
záak létre az ekleziogén patológiát<sup>4</sup>. A közösségi élet kórossá válásának két fő  
okát láttuk leginkább: A leggyakoribb volt a vezető lelkésznek, vagy a közösség-  
vezetőnek a lelkileg torzult, vagy beteges volta. A másik gyakori ok a koncep-  
cionális, felfogásbeli deviáns szélsőségességek kialakulása. d/ A negyedik cso-  
portba viszonylag kevesen tartoztak. Ezek olyan érdekes emberek voltak, akik  
életük során nem kerültek semmilyen érdemleges kapcsolatba a vallásokkal, és

<sup>4</sup> Gyökössy 1988. 177-181, Gyökössy 1992. 35-51.

mégis, pszichiátriai megbetegedésük során intenzív vallási tartalmak jelentkeztek a spontán pszichopatológiájukban.

A gyakorlat bizonyította, hogy koncepcióink működőképesek voltak. Igazolható volt (ágyszámcsökkentés, utánkövetés), hogy betegeink között a visszaesések száma lényegesen csökkent, jelentős részüknek életnívója a kezelés után ill. mellett emelkedett (képes volt gyermekét nevelni, dolgozni, házasságát rendezni, érzelmi rezonanciája emelkedett). A keresztény mélylélektan alkalmazásával az átlag pszichoterápiás osztályokhoz képest több beteg volt pszichoterápiába bevonható, szívesen jártak vissza osztályunkra, előfordult, hogy a hosszú ideig együtt dolgozó kiscsoport tagjai a terápia befejezése után még évekig összejártak hetente „csoportozni” egyikük munkahelyén, így egymást támogatni tudták hosszú időn keresztül. A valláslélektani és más típusú problémákkal kezelt betegek kölcsönösen egymás javára tudtak válni az integrált kezelés mellett, az előbbiek spirituális fejlődése az elesettebbek felé való fordulásában a gyakorlatban volt hitelesen követhető, az utóbbi csoport tagjai pedig egyre többször érdeklődtek hitbeli kérdések iránt.

Az osztályunk gazdasági és politikai okokból való megszüntetését követően próbálkozásokat tettünk egyházi kórházaknál, hogy legalább egy valláslélektani szakrendelés kialakítása történhessen meg, ahol a lelkészek, lelkigondozók pszichiátriai konzultatív segítséget kaphatnának, de még erre sem volt lehetőség. Az anyagi nehézségeken túl sajnos még az egyházi vezetők sem voltak képesek felfogni e kérdéskör az igazi súlyát. A történelem különös jelensége volt, hogy éppen Magyarországon jöhetett létre egy világviszonylatban is újdonságnak számító, egyedülálló tapasztalatokat nyújtó, teljes pszichiátriai spektrumú, területi ellátást is végző valláspatológiai szakmai profilú pszichiátriai osztály, amely mélylélektani szemlélettel integrálta a munkáját.<sup>5</sup> Ilyen jellegű szakellátást és kutatást, azóta sem tudott felvállalni senki, gyakorlati és koncepcionális lehetőségek hiánya miatt. E szőnyeg alá söpört súlyos problémához megfelelő képzettségű szakembereket toborozni pedig, egyre nehezebb feladat lesz.

## Irodalom

Gyökössy Endre

1988 Ekléziogén és ekléziológén neurózis. *Theológiai Szemle* 3. 177–181.

1992 *Magunkról magunknak*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.

SÜLE Ferenc

1989 Intrapersonal change and the dynamic of the interpersonal fields of forces in the therapeutic community. *International Journal of Therapeutic Community* 10/3, 133–144.

<sup>5</sup> SÜLE 2001/a. 351–357, b. 436–440

- 2001a A korszerű pszichiátriai osztály háromdimenziós munkájának szervezési kérdései 1. rész – a kontroll problémái. *Pszichoterápia*, X/5. 351–357.
- 2001b A korszerű pszichiátriai osztály háromdimenziós munkájának szervezési kérdései 2. rész: A mélylélektani dinamika és az interferencia. *Pszichoterápia*, X/6. 436–440.
- 2002 A korszerű pszichiátriai osztály háromdimenziós munkájának szervezési kérdései 3. rész: Az osztály, mint önálló pszichoterápiás kezelési forma. *Pszichoterápia*, XI/1. 34–42.
- 2009 A kórházlelkész találkozása a spirituális sokféleséggel. *Embertárs*, VII/1. 75–81.

KLÁRA UNGER MD – FERENC SÜLE MD

## EXPERIENCES OF THE RELIGIOUS PSYCHOHOLOGICAL PSYCHIATRIC DEPARTMENT

The department (with 40 beds, in charge of a district of Budapest with 100 000 inhabitants) was one of the National Institute of Psychiatry and Neurology with a special spiritual profile. One of the main problems of modern psychiatric departments is complexity because they work on three levels: biological, socio therapeutic and psychotherapeutic. The three fields interact with each other and can destroy their effect through interferences. We added to these a fourth dimension the spiritual view. Our conceptions started from Jungian depth psychology and transpersonal psychology. In our department the depth psychological view was the main integrator and the organizer of the works of the other three fields. Working with the concept of therapeutic community we organized permanent horizontal and vertical problem discussing groups for the staff. This complex form of treatment needed in the staff graduated psychotherapists, clinical psychologists, sociotherapists and it was useful if they had spiritual experiences.

## „MINDENEK ANYJÁT ÉNEKELEM, GAIÁT, A SZILÁRDAT”<sup>1</sup>

### Vallás, hit és spiritualitás a magyar ökofalvakban

*„Áldjon, Uram, mi Földanya-nénénk,  
ki tart és táplál minket, hogy megélhünk,  
ki füvet hajt és gyümölcsöt terem  
és sok színes virággal élénk.”<sup>2</sup>*

Tanulmányomban a vallás, a hit illetve a spiritualitás szerepét tárgyalom a magyar ökofalvak életében. A szöveg első, bevezető részében röviden áttekin-tem azokat a hit-elemeket és hit-rendszereket, melyeket összefoglalóan öko-spiritualitásnak nevez a szakirodalom, és amelyek fontos részét képezik a jelen-kori ökológiai diskurzusoknak és ökotudatos életmód-mozgalmaknak.

Ezek után felvázolom a hazai ökofalvak vallási-ideológia meghatározottságát; az öko-spirituális elemek jelenlétét és azok értelmezését az ökofalusiak részéről. Bemutatom, hogy milyen szerepe van a vallásnak/spiritualitásnak a magyar ökofalu-közösségek létrehozásában és fenntartásában, a közösségi-társadalmi kohézióban; mi a vallás/spiritualitás szerepe a közösségi identitás kialakításában és ez milyen viszonyban van az ökofalvak egyéb szervező ideológiájával.

## Ökológia és vallás

1979-ben II. János Pál pápa Assisi Szent Ferencet az ökológiával foglalkozók égi patrónusává nyilvánította, és a Szent Ferenc példáját követő természet-tiszteletre intette híveit, majd többször is beszélt az ökológiai válságról és hangsúlyozta ennek döntően etikai természetét. XVI. Benedek pápa pedig a 2010. évi béke világnapjára írt üzenetében szintén kiemelte a környezeti veszélyeket és az ökotudatosság bátorításának fontosságát. Ahogyan a kereszténység, úgy más világvallások vezetői is egyre inkább sürgetik az ökológiai válság megoldását, és kiemelik annak vallási, etikai aspektusát. A különböző vallások vezetői és követői egyre inkább bekapcsolódnak az ökológiai diskurzusba és maguk is megoldási javaslatokat, cselekvési terveket dolgoznak ki. Legmarkánsabb megnyilvánulása ennek a WWF (World Wildlife Found) bábáskodása alatt létrejött Assisi

<sup>1</sup> Részlet *A Földhöz, mindenek anyjához* c. homéroszi himnuszából, Devecseri Gábor fordítása. DEVECSERI 1981, 119. A tanulmány megírását az OTKA F68244 pályázata tette lehetővé.

<sup>2</sup> Részlet Assisi Szent Ferenc Naphimnuszából, Dsida Jenő fordítása. <http://www.zetna.org/zek/folyoiratok/13/ferenc.html>

Nyilatkozatok (1986, Assisi), ahol öt nagy világvallás fogalmazta meg üzenetét a természet és az ember kapcsolatáról.<sup>3</sup>

A történeti vallások és egyházak szerepének fontosságát az ökológiai diskurzusban az is aláhúzza egyes szerzők szerint,<sup>4</sup> hogy a vallási tanítások és egyházak „már megvannak”, sok-sok embert fognak össze, és létező szervezetükkel és infrastruktúrájukkal stabil bázist biztosíthatnak – tehát: csak közvetíteniük kell a környezetünk iránti felelősségtudatot, megmutatni annak vallási alapjait, vallás és ökológia kapcsolatát. A vallás tehát felfedeződött, mint az ökológiai krízis egyik megoldási javaslata és módszere. Az ökológiai diskurzusba bekapcsolódó vallások követői (laikusok és tudósok egyaránt) vallásuk tanításainak olyan értelmezését adják, amely szerint a természet és minden létező isteni teremtmény, vagy az isteni részét képezi. Ennek értelmében a természet rombolása, kizsákmányolása istennel szembeni bűn, a környezetbarát viselkedés pedig egyenesen vallásos kötelesség.<sup>5</sup>

Sokkal nehezebben megfogható az a valláshoz és egyházhoz nem köthető természetközponturnyú spiritualitás, amely a kutatások szerint egyre erősebben jelen van a környezettudatos gondolkodásban.<sup>6</sup> Összességében leginkább az ún. *öko-spiritualitás* fogalma foglalja össze ezt a szemléletet, aminek lényege: a természethez tartozás mély átérzése, minden lény azonos értéke és szoros, kölcsönös függése egymástól. Az öko-spiritualításra gyakran panteizmus és általában holisztikus szemlélet jellemző; „hívei” antropocentrikus etika helyett ökocentrikus környezeti etikát vallanak (azaz: az embert nem a teremtés csúcsának, hanem csak egy szereplőjének tekintik a sok közül, aki szorosan függ a természettől, és ő maga is kölcsönhatásban áll minden más létezővel). Ez pedig a mindennapok gyakorlatára is visszaható, igen erős felelősségtudatot alakít ki az egyénben. Legmarkánsabb megnyilvánulása mindennek a Lovelock-féle Gaia-hipotézis (mely feltételezi, hogy a Föld egy élő entitás),<sup>7</sup> illetve a környezetfilozófia olyan radikális elméletei, irányzatai, mint például a Naess-féle mélyökológia, vagy a Bookchin-i társadalmi ökológia.<sup>8</sup> Az öko-spiritualitás – Bron Taylor valláskutató szerint – leginkább a sokszínű spirituális mozgalmakra jellemző, de

<sup>3</sup> Az Assisi Nyilatkozat szövegét lásd: <http://www.kia.hu/konyvtar/szemle/f1.htm>. 1986-ban a nyilatkozatot a buddhizmus, a hinduizmus, az iszlám, a judaizmus és a kereszténység képviselői írták alá. Később csatlakoztak a szikh vallás, a baha'i vallás, a jainizmus és a taoizmus képviselői is.

Vallás és környezettudatosság összekapcsolódására kitűnő példa a – szintén a WWF által kiadott – könyvsorozat, melynek egy-egy kötete egy-egy világvallás és az ökológia kapcsolatáról szól (mint például: PRIME, Ranchor: *Hinduism and Ecology*, 1992). Lásd továbbá az *Alliance for Religions and Conservation* (ARC) nevű szervezet munkásságát: <http://www.arcworld.org/>

<sup>4</sup> Így vélekedik például a hazai ökológiai diskurzusban aktív szerepet játszó, a médiában főszerepet kapó Hetesi Zsolt asztrofizikus is, akinek véleménye szerint saját egyházának, a katolikus egyháznak éppen ezért (is) rendkívül nagy szerepet kell vállalnia az ökológiai válság megoldásában (Galgafarm, 2008. aug. 12. terepjegyzet).

<sup>5</sup> Ehhez lásd – többek között – Bron Taylor *Introducing Religion and Dark Green Religion* című tanulmányát, TAYLOR 2010b. Az ábrahámista vallások és az ökológiai válság közötti kapcsolathoz, az e körül kialakult vitához lásd: TAYLOR 2010b, WHITE 2007. LIVINGSTONE 2007. KAY 2007.

<sup>6</sup> Lásd TAYLOR 2010b.

<sup>7</sup> TÓTH 2003. 102–121., LITFIN 2004.

<sup>8</sup> Ezek bemutatására most nincs hely, de kitűnő magyar összefoglalás olvasható róluk itt: TÓTH 2003. 199–230., 243–258.

a hagyományos vallások hívei is gyakran beépítik világképükbe ezt a fajta etikát.<sup>9</sup> Az összefoglalóan környezeti (*environmentalista*) mozgalmaknak nevezett mozgalomegyüttes világnézeti alapjait is az öko-spiritualitás adja.<sup>10</sup>

## Ökofalvak

A környezeti mozgalmak, az ökotudatos életmódkísérletek egyik markáns megnyilvánulási formája, – talán nevezhetjük így: – esszenciája: az ökofalu.<sup>11</sup> Az ökofalvak – szándékuk szerint – természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és károsítás nélkül illeszkedő települések, ahol az emberi élet teljességéhez szükséges funkciók (lakhatás, munkahely, szabadidő eltöltésére alkalmas környezet, társadalmi élet és kereskedelem) egymáshoz közel található meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy az ökofalvak autonómiára és önellátásra törekednek. Kis léptékű településekről van szó, ahol a közösség olyan létszámát tartják ideálisnak, ami az egyén számára még áttekinthető, ahol a szoros ismeretségen alapuló kapcsolatháló az egész települést áthatják, behálózják. Valószínűleg egyetlen ökofalu sem létezik, ami teljes egészében megfelelné ezeknek a kritériumoknak – erre maguk a definiálók is figyelmeztetnek –, a legtöbb meghatározás tehát nem a meglévő ökofalvak szintézise, hanem sokkal inkább célkitűzéseket, irányokat fogalmaz meg.

Az ökofalvak többsége un. 'megalkotott' (*intentional*) közösség, azaz: egy kisebb-nagyobb csoport tudatos törekvéseként létrehozott faluközösség, melynek lakóit azonban az öko-tudatosságon túl számos egyéb dolog is összekötheti. Így például legtöbbjük a zöld ideológián túl valamiféle vallásos-spiritualitás világképre is alapoz (történeti vallás, új vallási mozgalom, New Age, újpogány-ság stb.).

Magyarországon az első ökofalvakat a rendszerváltás után, az 1990-es évek elején alapították. Az odaköltözők elsősorban a városi, értelmiségi réteghez tartoznak, annak egészen széles palettájáról jönnek (az informatikustól a pedagóguson keresztül az agrárértelmiségiig). A magyar ökofalu-mozgalmat a *Magyar Élőfalu Hálózat* (MÉH) fogja össze, melynek tagjai a következők: Galgafarm (Galgahévíz), Gömörszőlős, Gyűrűfű, Krisna-völgy (Somogyvámos), Magfalva (Monor), Máriahalom Biofalu, Nagyszékelyi közösség, Ormánság Alapítvány (Drávafok, Markóc), Természetes Életmód Alapítvány (TEA, Agostyán) és Visnyeszéplak.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> TAYLOR 2010a, 2010b.

<sup>10</sup> A néprajz-antropológia tudományon belül mindezekkel az ökológiai antropológia, az un. environmentalista antropológia és a spirituális ökológia foglalkozik, ehhez lásd Borsos Balázs 2004, GUHA 2000, KAY 1993.

<sup>11</sup> Az ökofalvakat többen igyekeztek meghatározni, az alábbi definíció – feltehetőleg – a legkorábbi definíció. E szerint az ökofalu: olyan „*emberi léptékű, minden jellemzővel rendelkező települést jelent, amelyben az emberi tevékenységek károsodás nélkül építhetők be a természeti világba, méghozzá olyan módon, hogy az elősegíti az egészséges emberi kiteljesedést és sikeresen folytatható a végtelenségig.*” GILMAN és GILMAN 1991, idézi Borsos Béla 2007. 23.

<sup>12</sup> Hogy közülük melyik tekinthető valóban ökofalunak, elsősorban definíció kérdése. Ők maguk is ambivalens módon állnak az ökofalu megnevezéshez, ennek következménye az *élőfalu* megnevezés is.

## Vallás, hit és spiritualitás a hazai ökofalvakban

Mindenekelőtt egy rövid kitérővel hadd magyarázzam meg e három fogalom (vallás, hit, spiritualitás) visszatérő együttes használatát. A vallásossággal foglalkozó szerzők gyakran hangsúlyozzák, hogy a jelenkori diskurzusokban a vallásosságukat megfogalmazó egyének sokkal inkább spiritualitásról, mint vallásról beszélnek, és legtöbbször kiemeli a kettő közötti különbséget: a spiritualitást a személyes tapasztalattal és fejlődéssel, a világnak és benne az egyén helyének mélyebb megértésével azonosítják, míg a vallást inkább intézményesedettnek, ritualizáltnak, személytelenebbnek tekintik.<sup>13</sup> Mivel a spiritualitás-terminussal jellemzett hit-rendszerben gyakoriak az egyén helyét a teremtésben, a világban, a természetben értelmező elemek, nem véletlen, hogy inkább ez a terminus jelenik meg az ökológiai mozgalmakban is. Magyar adatközlőimnél emellett feltűnő volt a *hit*-szó preferálása, többen fel is hívták a figyelmet a különbségre: „mert elég erősen azt gondolnám, hogy a hit, nem is a vallás, hanem a közösen gyakorolt hit az, ami nagyon-nagyon összetarthat egy közösséget.” (KE, 2009).

A magyarországi ökofalvak között vannak konkrét valláshoz, sőt egyházhoz kötődő faluközösségek, de nagy többségük nem határozza meg, nem szabályozza a bekerülők vallási elköteleződését, hanem egyéni ügyként kezeli azt. Ugyanakkor ha egy adott közösség deklarálta nem vallja vallásosnak magát, mégis erősen hajlik egyfajta vallási-spirituális irány felé, az hamar kiderül, és nagyban befolyásolja, szűkíti a beköltözők körét is. Ezen túl, tehát az esetleges jól meghatározható vallási irányultságon túl mindegyik közösségre jellemző az öko-spiritualitás, a holisztikus szemlélet és a természet-hit elemek valamilyen szintű jelenléte.

A magyar ökofalvak sokszínűségük miatt ellenállnak a csoportorítási kísérleteknek, mégis, ha a vallási-spirituális aspektus felől közelítünk, leginkább a 1. vallási-spirituális dominancia és az 2. ökológiai dominancia mentén lehet őket meghatározni. Azaz a mentén, hogy: 1. mennyire dominál egy adott vallás vagy spirituális irányzat (és a hozzá szorosan kapcsolódó kulturális modell) a közösségben, mennyire elvárt az ahhoz való igazodás, illetve, hogy 2. a zöld ideológia mellett mennyiben másodlagos, vagy mennyiben magánügy ez a kérdés. E két véglet között a gyakorlat valójában többféle átmeneti formát produkál, e csoportosítással csupán a tendenciákat kívántam érzékeltetni.

Egyértelműen vallási-spirituális dominancia jellemzi Krisna-völgyet: maga a falu is alapvetően vallási alapon, a Krisna-hívók egyháza szervezésében, a magyar Krisna-hitűek lakhelyéül jött létre, vallásilag homogén közösség lakja (a faluba csak Krisna-hívók költözhetnek be), a közösség működtetésének, mindennapjainak alapvető szervező eleme a vallás. Világképük számos eleme tartalmaz „zöld” elemeket (pl. a Föld tisztelete, a természet Isten része, védelme ezért vallási kötelesség stb. Erről részletesebben lásd Farkas 2009b). Krisna-völgy egyik lakója ezt így fogalmazta meg: „Krisna a lelki világban ökofaluban él. A környezetbarát

Ehhez lásd LANTOS 2006, idézi HÁRI 2008, 15–17. Az ökofalvakról magyarul lásd BORSOS Béla 2007, FARKAS Megjelenés alatt b).

<sup>13</sup> TAYLOR 2010a. 1.



az azt jelenti, hogy Krisna-tudatosan élsz Krisnával.” (RN. 2009). Maga a falu a Krisna-tudatot alapító indiai guru (A. C. Bhaktivedanta Prabhupada) elvei mentén jött létre az 1990' elején, amely elvek nagy része (természetkímélő gazdálkodási módok, visszafogott fogyasztás, szerény életmód, önellátás stb.) pontosan illeszkednek a mai fenntarthatósági diskurzusokba. Tehát elmondhatjuk, hogy Krisna-völgyet a 2000' évek elején tulajdonképpen utolérte az „ökofaluság”, és ezt tudatosítva erősítették tovább a falu ökofalu-jellegét (megújuló energiaforrások, alternatív technológiák használata stb.).<sup>14</sup> Ez az „ökofaluság” Krisna-völgy kommunikációjában és turizmusában is kiemelkedően jelentős szerepet kapott az utóbbi időben,<sup>15</sup> mégis, terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a környezeti etikát továbbra is megelőzi a Krisna-hit. Egyfelől nem is minden völgylakó számára világos az összefüggés vallása és a környezettudatosság között, hogy hogyan kell elképzelni a természetet mint Krisna részét, és ez hogyan függ össze az ökotudatossággal, falujuk ökofalu-megnevezésével. Számukra az általuk folytatott életmód egyszerűen vallásuk normáinak követését jelenti. Másfelől még azok számára is, akik értik és átlátják mindezeket az összefüggéseket, elsődleges a vallás; az ökológiai életforma (és annak kommunikálása) értelmezési keretét és a közösség összetartó erejét továbbra is vallásuk adja:

„Nem azért nem használunk pl. vegyszereket a mezőgazdaságban, mert az belemegy a répába, amit megeszünk, és mérgez bennünket is. Hanem azért, mert számunkra a föld Bhúmidévi,<sup>16</sup> egy személy, és a víz, a levegő is személyek, akiket nem akarunk megerőszakolni. A bhakták [Krisna-hívők] Krisna-tudatúak, nem környezetvédők.” (AS. 2009)

A Krisna-hívők úgy vélik, hogy a pusztán ökotudatos szemlélet nem elegendő a fenntarthatósághoz, és szentírásaikat – melyet az élethez adott „használati utasításként” is értelmeznek – az ökotudatos életmód megfogalmazójának tekintik:

„Teljesen megvalósított ökotudatos szemlélet hosszú távon úgysem tartható fenn isten-központú világkép nélkül. Ez utóbbi maradéktalanul produkálja a föld bolygóval kialakított partnerséget. Az ökoszemléletet nem kell és nem is lehet leválasztva kezelni a teremtés legfelsőbb ismerőjének használati utasításaitól. Isten bolygónkra vonatkozó használati útmutatója eleve öko-centrikus.” (2009)

Vallási-spirituális dominancia, a keresztény tanítások deklarált követése, egyházhoz kötődés, elsősorban katolicizmus jellemzi a szintén Somogyban található Visnyesréplakot,<sup>17</sup> ahol ugyanakkor a vallás – a faluban követendőnek tartott, megvalósítandó – hagyományos paraszti létforma egyik fontos elemeként jelenik meg. Ezen értelmezés szerint a paraszt harmóniában élt mind a természettel, mind Istennel, és ezért tudott olyan teljes életmódot folytatni, amit ma fenntarthatónak nevezünk („Ha a paraszt jóérzéssel, szeretettel dagasztja a kenyeret, vakar-

<sup>14</sup> Krisna-völgy esete ebben egyáltalán nem kivételes: az első és legnagyobb ökofalvak eredetileg spirituális-vallásos faluközösségek voltak, ilyen például a skóciai Findhorn, vagy az indiai Auroville.

<sup>15</sup> Ehhez lásd FARKAS Megjelenés alatt a).

<sup>16</sup> A hinduizmusban Bhumi istennő a Föld istennője.

<sup>17</sup> „Az ökofalvakkal próbálkozó körében hangsúlyos többségben vannak a konzervatív, esetenként erős magyar identitással, sokszor a katolikus vallás igen demonstratív viselkedésmintázaival jellemezhető emberek.” GONDOS 2004. 49.

gatja a disznó fülét, egy különleges, láthatatlan erő járja át az élelmet (az életet): az ízek tengere. Az Isten.”).<sup>18</sup> Több hazai ökofalura is jellemző, hogy a hagyományos paraszti kultúrára tekintenek úgy, mint ökológikus életmódra (’ökológikus paraszt’ elképzelés),<sup>19</sup> de az egy konkrét valláshoz való kötődés talán egyikben sem nyilvánul meg ennyire markánsan, mint Visnyeszéplak esetében.<sup>20</sup>

A hazai ökofalvak nagy részében azonban – a vallással összevetve – az ökológiai törekvés az elsődleges,<sup>21</sup> ahol az egyének vallási hovatartozása, spirituális nézete egyéni ügy. Hangsúlyozni szeretném, hogy ezekben az esetekben is fontos motiváció lehet a vallási-spirituális meggyőződés, ami végül az ökofaluba vezet az egyént (lásd: a természet védelme vallásos kötelesség), de maguk a közösségek elsősorban az ökológia elvek mentén jöttek létre, és kommunikációjukban is ezt hangsúlyozzák (kitűnő példa erre Galgafarm). Ezekben az ökofalvakban is alapvető a zöld ideológia és az öko-spiritualitás bizonyos szintje, de nem számonkért formában, hanem egyszerűen ez hozza ide a beköltözőket. Az ilyen közösségekben többféle felekezethez tartozó lakosok élnek, akiknek vallásgyakorlata is igen sokszínű: vannak, akik a közösségen belüli azonos felekezetű szomszédakkal közösen gyakorolják vallásukat; vannak, akik egyéni, családi szinten élnek meg vallásukat; és vannak olyanok, akik az öko-közösségen kívülre, például a közeli faluba járnak misére, az ott élő azonos vallású lakosokkal alakítják ki vallási alapú kapcsolathálójukat. És számosan vannak, akik a vallásszociológia *maga módján vallásos* kategóriájába sorolhatók, tehát nem egyházi keretek között gyakorolják vallásukat, hanem a saját egyéni felfogásuknak és életritmusuknak megfelelő vallásgyakorlatot követnek, gyakran a hitrendszerüket is ők maguk alkotják meg. (Ez nem meglepő, hiszen az ökospiritualitás maga is számos különböző hitből, vallásból táplálkozhat).<sup>22</sup>

Ilyen sokszínűség jellemzi például a nagyszékelyi közösséget, ahol a közösség egyik tagja a közösség összetartó erejének éppen azt tartja, hogy nem kéri számon egymás vallásosságát:

„Például a vallással kapcsolatos kérdés, vallási tolerancia. Senki se bigott katolikus, senki se erőlteti a vallását a másikra, soknak nincs is kimondott vallása, inkább csak hite. Ez is nagyon hasonlít, ez is ragaszt, hogy, hogy számíthatunk egymásra ebben a kérdésben, mert tudjuk, hogy nem feszültség van köztünk.” (BG, 2009)

Ő maga nem vallja tételes valláshoz tartozónak önmagát, és az ő attitűdje példázza az egyik lehetséges vallásosság-típust, amivel a magyar ökofalvakban találkozhatunk:

<sup>18</sup> Interjúrészlet Géczy Gáborral, Magfalva alapítójával, 2006, <http://magtar.hu/oldal/magfalva>, letöltés 2010. szeptember

<sup>19</sup> Az ökológikus paraszt, illetve az *ecologically correct savage* kérdéséhez lásd GONDOS 2004. 49–51., KAY 1993. 10. KEMPTON 2001.

<sup>20</sup> Ehhez lásd HORVÁTH 2009.

<sup>21</sup> Több más motiváció mellett, ilyenek például a közösséghez tartozás igénye, az egészséges életmódra való törekvés, a tradicionális életformák keresése stb.

<sup>22</sup> Vallásszociológiai felmérések szerint a magukat *maga módján vallásosnak* tartó emberek száma nőtt leginkább az utóbbi 20 évben, a magyar lakosság háromnegyede sorolja magát ide. ROSTA 2002. 227., TOMKA 2006. 285., KAMARÁS 2003. 341.

„[...] akkor ennek örülhetsz és hálát adhatsz a teremtőnek, nem tudom, aki-nek akarsz, bármi. Vagy, vagy, ha nem is istenhit, nem is kell az, nem fontos, akkor a Földanya, Gaia, vagy az élet szentsége, vagy nem tudom, bármi, ökológiai filozófia is lehet mögötte, ami mentes istenképtől. Tőlem lehet. De az a lényeg, hogy valami tudatos szellemiség, eszmeiség, ami téged vezet.” (BG, 2009)

Hasonlóképpen Gyűrűfűn sem egy konkrét vallás, hanem valamiféle közös hit mutatkozik meg az ökofalu egyik lakója szerint, és elsősorban a természet-hit elemek („genius loci, a hely szelleme, a természet szelleme, sőt bizonyos értelemben a régi gyűrűfűiek szelleme” KI, 2009) jelenlétét tartja jellemzőnek a falura. „Az ateista hamar elmegy innen.” mondta egyszer ugyanő, így érvelve amellett, hogy bár jól körvonalmazható vallásról nem beszélhetünk Gyűrűfű esetében, a jelenlévő, jól érzékelhető spiritualitás elriasztja az attól idegenkedő embereket.

Az ökofalvak másik vallásosság-típusát példázza a nagyszékelyi közösségnek egy másik tagja, aki már konkrétabb isten-hittel bír, de ő is hangsúlyozta, hogy nem a közös vallás, vagy a tökéletesen azonos hitrendszer, hanem a közös pontok megtalálása viszi előbbre – jelen állapotában – a közösséget:

„Az kevés, hogy egymásban bízunk, valami felsőbb erőben is kell hinni. Most mondhatnám, hogy istenben kell hinni, vagy egy felsőbbrendű lényben, aki vezet minket, vagy akire hallgatnunk kell, vagy akire hallgathatunk. Mi is hiszünk valami ilyesmiben, hogy valaki irányítja fönt az utunkat. Deee nem mondom, hogy most annyira erős lenne ez, hogy egy irányba szeretnénk [menn], hanem szeretnénk benne közös pontokat találni, inkább ez a helyes megfogalmazás.” (JA, 2009)

A vallásos-spirituális dominanciával jellemezhető ökofalvak kapcsán már felvettem azt a vallásosság-típust, amely a keresztény tanítások deklarált követésével jellemezhető. Ez a típus megjelenik azokban a favakban is, amelyek maguk nem vallásos dominanciával bíró közösségként jelennek meg, de a benne élők között számos olyan lakost találunk, aki egyéni vallásosságát ezen elvek mentén alakította ki. Ez a hitrendszer gyakran szoros kapcsolatban áll egy erősen idealizált, valójában újraalkotott népi kultúra, paraszti világ-elképzeléssel, és úgy tekint a tökéletes emberi létre, mint a természetfeletti és a természettel állandó összhangban, és így folytonosan szakralitásban élő entitásra. Erős magyar identitás, de alternatív, szakrális elemekkel erősített magyarság-elméletek, sajátos, spirituális kereszténység-felfogás és – a visnyeszéplaki példával ellentétben – gyakran egyház-ellenesség is jellemzi ezt a vallásosság-típust.<sup>23</sup>

És végül: az általam legjobban ismert ökofalvak mindegyikében találok egy tanulmányom elején bemutatott, történeti egyházakhoz kötődő, de a kirekesztő gondolkodást kerülő, sőt elítélő, környezettudatos vallás-értelmezéssel bíró

<sup>23</sup> Be kell vallanom, hogy az ilyen vallásosság-típus dominanciájával bíró ökofalvakat ismerem a legkevésbé, aminek az itt lakók egy részének tudomány (és kutató)-ellenessége is az oka. Ezen belül a néprajztudománnyal szemben gyakran különös ellenszenvvel viseltetnek, mert a néprajzos pontosan abban a világban, a hagyományos népi világban jelent konkurenciát nekik, és meglátásuk szerint azt a világot varázstalanítja, ami számukra a legfőbb hivatkozási alap. Természetesen ezekben a közösségekben sem mindenki így áll ehhez a kérdéshez, nem mindenki tekintett rám ősellenségként, és nagyon jó beszélgetéseket folytattunk le, ha máshogyan nem, hát úgy, hogy gondosan elkerültük a konfliktus-forrásokat.

egyénekkel. Ahogyan egy korábbi idézetben láttuk („nem is a vallás, hanem a közösen gyakorolt hit az, ami nagyon-nagyon összetarthat egy közösséget.” KE, 2009), a hit fontosságát hangsúlyozza az a nagyszékelyi asszony is, aki ugyanakkor rendszeres templomba járó, és katolikus hitének szeretet-elemeit a közösség építésében nagyon fontosnak tartja. Az ő értelmezésében hite, vallása is a teremtet világot védő, vele együttműködő, ökológikus életformát követeli meg.

Ez utóbbi példa, a vallásukat az öko-közösségén kívüli közösségben (is) gyakorló ökofalusiak esete külön szót is érdemel. Úgy tűnik, hogy a vallásgyakorlásnak ez a formája valamiféle összekötő kapocs lehet az ökoközösség és a nekik helyet adó (például Nagyszékely), vagy a közelükben lévő (például Galgahévíz) falu lakosaival. Ezek a kapcsolatokon keresztül a helybeliek közelebb kerülhetnek, információkat szerezhetnek a gyakran idegennek, furcsának, sőt „szektásnak” tartott ökofalusiakról.<sup>24</sup> Tapasztalataim szerint az említett nagyszékelyi asszonyt messze a legtöbben ismerik a helybeliek közül a faluban.<sup>25</sup> Egy másik, a formálódó Galgafarm ökofaluba 2010 nyarán beköltözött, hívő katolikus házaspár pedig tudatosan is törekszik vallási alapon szerveződő kapcsolataik ilyen irányú felhasználására: mivel a még csak néhány állandó lakossal bíró ökofaluban nem találtak elegendő társaságot, és mivel vallásukat az ökofaluban nem tudják kívül gyakorolni, ezért elkezdtek a galgahévízi templomba járni, és aktívan részt vesznek az ottani gyülekezet életében. Már igen korán megtapasztalták, hogy milyen sok téves nézet terjed Galgahévízen a határában létrejött ökofaluról, ugyanakkor azt is érzékelték, hogy aktív vallásgyakorlásukkal párhuzamosan rájuk egyre nagyobb bizalommal tekintenek a helybeliek. Ezért elhatározták, hogy felvállalják a közvetítő szerepet, és megpróbálják közelíteni egymáshoz a két falut. Ez alatt egyfelől az ökológia elvek bemutatását, átadását értik, de kezdetben sokkal fontosabbnak tartják a tévhitek megdöntését és a kölcsönös bizalom kialakítását.<sup>26</sup> Ezek a vallási alapon szerveződő kapcsolatok tehát – legyen bármelyik faluról is szó – az ökofalu és a befogadó falu kapcsolatában fontos szereppel bírnak, a közelítést segíthetik.<sup>27</sup>

A fentiekben a magyar ökofalvakban létező néhány vallásosság-típust mutatam be, hangsúlyozva, hogy ez csak néhány, de kétségtelenül a leggyakoribb példa a rendkívül színes palettáról, és hogy ezek a típusok is, jellegükből adódóan – ti., hogy az egyének saját maguk formálják világképüket – a folyamatos változás állapotában vannak.

A legutóbbi példák átvezetnek minket egy másik fontos kérdéshez, a vallás, a spiritualitás szerepére, funkciójára, egészen pontosan: e szerep értelmezésére a hazai ökofalvakban. Szembetűnő, hogy a két legnagyobb létszámú (kb.

<sup>24</sup> Galgafarm esetében – az idegenségen túl – egy messziről keresztnek látszó oromdís, Nagyszékely esetében a lányok, asszonyok viselete (hosszú, fonott haj és hosszú szoknya, népies viselet) keltették a szekta-gyanút.

<sup>25</sup> Hozzá kell tenni azonban, hogy ennek a templomba járáson túl iskolás korú gyermekei révén szerzett ismeretségi köre (szülők, tanítók), és nyitott személyisége is az oka.

<sup>26</sup> Mivel mindez nemrég (2010 nyarán) kezdődött, az eredményekről egyelőre nem tudok beszámolni.

<sup>27</sup> Ami – úgy vélem – szintén fontos kérdés lehet a valláskutatás számára: a vallás működhet-e közvetítő eszközként az egyébként idegenkedéssel terhelt kapcsolatokban.

150 fős), leginkább prosperáló, várólistás ökofalu, Krisna-völgy és Visnyeszéplak erős vallási kötődést mutat. Ez abban a kontextusban is igen fontos tény, hogy az ökofalusiak a közös hit szükségességét gyakran a jól működő közösség alapjaként határozzák meg, és efelől interpretálják a két ökofalu sikerét is. A két ökofalu prosperitásának és vonzerejének valójában egyéb – például gazdaságszervezési, irányítási – okai is vannak, de a siker értelmezésében mindig elsődleges szerepet kap vallásos mivoltuk.

Szinte minden ökofalu-találkozón megismétlődik az a jelenet, ami 2010. nyarán Németbányán a nyári találkozón is:<sup>28</sup> egy, az öko-életmódba és a formálódó helyi ökoközösségbe tartozó fiatalember tanácsokat kért az ökofalu-mozgalom jelen lévő, sokat tapasztalt lakóitól a jó közösségszervezéshez. Gyűrűfű-, Visnyeszéplak-, Krisna-völgy- és Agostyán-ökofalvak tagjai (egyben az ökofalu-mozgalom elindítói, az első ökofalvak létrehozói, és a mozgalom vezéregyéniségei) igyekeztek néhány útmutatást adni, és ennek során hamar eljutottak a közös hit fontosságához. Valójában nem is maguk a vallási dominanciával jellemezhető falvak lakói hangsúlyozták a hit fontosságát, hanem a többiek mutattak rájuk (Krisna-völgy és Visnyeszéplak képviselőjére), azzal, hogy: „ők a legnagyobbak, legerősebbek, ez is mutatja a vallás, a hit fontosságát.” A megszólítottak megerősítették, hogy közös hit nélkül nem megy, vagy legalábbis sokkal nehezebben, Krisna-völgy képviselője pedig hozzátette, hogy nem csak egy Krisna-hitű falu működhet jól, az általuk kidolgozott modell más vallásra alapozva is követhető.<sup>29</sup>

Ugyanígy, az ökofalu-közelí levelezőlistákon rendre előkerülő ökofalu-alapítási vágyakra is hasonló reakciók érkeznek:

„Fenntartásaim vannak a mesterségen létrehozott közösségekkel szemben. Egész sokat láttam, sokat láttam szétesni is, vagy csak hallottam a történetüket. Valami szellemi alap, mint mondjuk közös vallás, gondolom, működtetheti, mert az a viselkedést, szokásokat irányítja, közös ünnepeket, eseményeket határoz meg.” (V.S. 2010.10.23.)

És ugyanígy több beszélgetésben, interjúban is előkerül, hogy a környezet-tudatosság, a zöld ideológia önmagában nem elegendő egy közösség jó működéséhez (lásd a fenti idézeteket). Erre leginkább az – egyébként a hazai ökofalu-mozgalom emblematikus szereplőjét<sup>30</sup> – Gyűrűfűt, annak sikertelenségként értelmezett példáját hozzák fel: Gyűrűfű e szerint azért nem érte el azokat az eredményeket, amelyeket kezdetekor kitűzött maga elé, mert az ott élők között nincs meg az a fajta kötődés, amit egy erős, és főleg közös hitrendszer megadhatna. Pozitív példaként pedig mindig Krisna-völgy és Visnyeszéplak neveződik

<sup>28</sup> A magyar Élőfalu-hálózat tagjai évente kétszer, télen és nyáron találkozót tartanak valamelyik ökofaluban, vagy az ökofalvak holdudvarába tartozó ökoközösségben.

<sup>29</sup> Krisna-völgy esetében nagyon érdekes az, ahogyan a vallási-kulturális másság keltette idegen-ség-érzetet képes felülmúlni az ökológia életmód elfogadottsága, Krisna-völgy ökofalu eredményességének tisztelete. Ez még olykor az igen erős, kirekesztő magyarság-, és keresztény-tudattal bíró egyéneket is elismerésre készteti. Természetesen itt is vannak kivételek. Ehhez lásd FARKAS Megjelenés alatt a).

<sup>30</sup> Ehhez lásd Farkas 2009a.

meg.<sup>31</sup> Sőt, én már gyűrűfűi lakostól is hallottam (Krisna-völgy sétáltunk éppen!), hogy: „úgy látszik, a zöld ideológia nem elég.” (KI, 2007).

A közös hit identitásképző és közösségszervező erejének tehát azokban az ökofalvakban is tudatában vannak, ahol a vallási-spirituális világnézet alapvetően magánügy. Ezt bizonyítja a fentiekén túl az is, hogy egyes lakosok itt is gyakran megpróbálnak a falu eseményeinek valamiféle spirituális tartalmat adni, illetve a lakók igyekeznek saját hitüket közösségi szinten is megélni, maguk köré vonni a közösség hasonló hitelveket valló, vagy ingadozó tagjait. Galgafarm 2008 óta formálódó közösségében számos érdekes példa akad erre. Az ökofalu annyiban is sajátos helyzetben van, hogy egymást nem, vagy alig ismerő emberek lakják be a régóta (20 éve) tervezés alatt álló, és most megvalósuló falut, és a közösség formálódásának folyamatában igyekeznek megtalálni a minimális közös ideológiai és hit-elemeket. Nagyon jellemző e folyamatra a következő történet: 2008 nyarán egy szobrász-tábor alkotói különböző fából készült szobrokat készítettek Galgafarm számára (harangláb, parasztember, parasztasszony stb.). Ezek között szerepelt egy Szent Ferencet ábrázoló szobor is. Amikor először láttam a szobrot, még éppen száradt rajta a festék, és nem volt felirata. A velem sétálgató lakó el is mondta, hogy nagy dilemmában vannak a megnevezést illetően, ui. a szent jelzővel problémák adódhatnak. Végülis Szent Ferenc helyett a *Ferenc testvér* név került a talapzatra, kifejezetten azért, hogy ne sértse senki vallási érzékenységet. Így Szent Ferenc – aki egyébként, mint az ökológiával foglalkozók patrónusa, belefér a „csak zöld” gondolkodásba is – a Ferenc testvér néven nyerte el legitimizációját a vallási sokszínűséggel bíró ökofaluban.

Ez a név-adási óvatosság egyben azt is jelzi, hogy a heterogén ideológiai háttérrel bíró közösségekben a konfliktusok, feszültségek akár ilyen vallási tartalmak mentén is kirombolhatnak. Ahol a vallás legitimálja a közösség létét, társadalmi intézményeit és hierarchikus társadalmi berendezkedését, ahol szigorú, vallás-alapú normák szabályozzák a mindennapokat, ott az esetleg előforduló konfliktusok nem a valláshoz kapcsolódnak (Krisna-völgy). Ugyanakkor még a legvallásosabbnak tartott Visnyeszéplakon is, ahol azonban a vallásgyakorlat mélysége mégiscsak választás kérdése, az egyik konfliktus-forrás jelenleg éppen vallási tárgy köré szerveződik (saját templom szükségessége, nem-szükségessége, a templom formája stb.).

Az ökofalusiak a közös hit identitásképző és közösségszervező erejének azért is tulajdonítanak nagy fontosságot, mert – ahogyan az korábban elhangzott, és ahogyan annak ők maguk is tudatában vannak – az ökofalvak ún. létrehozott, „csinált” közösségek, ahova sokfelől, sokféle ember érkezik. Viszonylag új (15–20 éves) közösségeikben még nem alakult ki az a hagyomány, amely képes generációkon át fenntartani és legitimálni egy közös tapasztalatot a világról, a világ dolgairól, és amely képes működtetni a mindennapokat. Ha a csoportcél és az egyéni készítés nincs harmóniában, egy ilyen megalkotott közösségben, ahova a közösség tagjai sokféle szocializációs mintával érkeznek, igen nehéz a közös-

<sup>31</sup> Még akkor is, ha ez csupán külső nézet, vélemény, és ha a visnyeszéplaki közösség egyik alapítója így fogalmazott: „Visnyeszéplakon nem beszélhetünk egységes hitről vagy vallásról.” ZAJA 2009. 227.

ség céljait megvalósítani. Hiába a nagyvonalakban megegyező ideológiai alap és törekvés az ökológikus életmódra, és az őszinte vágy a közösség létrehozására, a részletekben rejlő különbségek a megvalósítás kerékkötőivé válhatnak. Erre a deklaráltan vallásos és az egyéni vallásosságot követő közösségek között egyaránt találhatunk példát.

Az olvasónak feltűnhet, hogy néhány nagyszékelyi beszélgetőtársam éppen azt hangsúlyozta, hogy „most nem az egy irányba menés, hanem a közös pontok megtalálása” a fontos, én pedig kiemelttem, hogy a közösség *jelen állapotában* (legfeljebb 4–5 éves közösségről van szó) ezt találják elsődlegesnek. A további beszélgetések során azonban időnként itt is elő-előkerült a közös hitrendszer fontossága, amit azonban szerintük semmiképpen nem szabad erőltetni, és a közösség szerves alakulásának részeként képzelték el a közös hitrendszer kialakulását. Több helyütt törekszenek tehát a toleranciára, a vallási-spirituális különbségek elfogadására és integrálására, másfelől viszont tudják-látják, hogy a közösség működését nagyban elősegíti a közös hit, a közös vallás. Nagy szerepet tulajdonítanak a természetfelettiinek (lásd az idézetet: „valami felsőbb erőben is kell hinni. Aki vezet minket, vagy akire hallgatnunk kell, vagy akire hallgathatunk” JA, 2009); mindemellett jól tudják, hogy a közös nyelv kialakításában segíthet egy már régóta működő nyelv, a közös hit, vagy vallás mindenki számára többé-kevésbé hasonlóan értett nyelve.<sup>32</sup> Ez lényeges ellentmondás, ami – úgy tűnik – folyamatosan foglalkoztatja az ökofalvak lakóit, a mindennapokban pedig állandó hullámzó változásokat hoz: egy-egy új, aktív, vallásos beköltöző fellendítheti a közösségi élet vallásgyakorlathoz kötődő elemeit (közös zsoltárecéklés, zenélés, gyerekek vallásos rendezvényei, vallási ünnepi szokások felélesztése), átszervezheti a közösségen belüli kapcsolathálókat, hogy aztán a lendület elvesztésével mindez újra visszaszoruljon a következő lendületig.

Ugyanakkor mindez nem jelenti azt, hogy az öko-spiritualitás egyéb elemei, a természet hit-elemek, az ökocentrikus szemlélet, a Földanya-tisztelet stb. elvész a vallásos tartalmak mellett, sőt ezek bekapcsolása a vallásos diskurzusokba teljes természetességgel történik meg, mint ahogyan ezekből a sorokból is kitűnik: „Ha az ember letér a Teremtés útjáról, megbetegszik. Ha az emberiség zöme hibásan teremt, a Föld betegszik bele. A boldogság az útján előre haladó teremtmény nyugalma. Soha ennyi beteg és boldogtalan ember nem élt még a Földön. Soha ilyen rossz állapotban nem volt még bolygónk és élő világunk. Ha utunk során azokat a mintákat és alapelveket követjük, melyeket a természet/ teremtés is használ, nem tévedünk el. Mintaként alkalmazva a Gondviselést, hazatalálunk.”<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Ehhez lásd többek között: KÖRPICS–P. SZILCZI 2007. különösen: 22–23. HAMILTON 1997.

<sup>33</sup> Géczy Gábor, Magfalva alapítója a MAG-program alapelveiről. <http://magtar.hu/oldal/mintakent-alkalmazott-gondviseles-mag-program> Letöltés: 2010. szeptember. Ez a hitvallás véleményem szerint kitűnően példázza az ökológiai diskurzusokban fellelhető – és például a keresztény tradícióban is nagy szerepet kapó – Jó és Rossz harcát: itt a Rossz az antropocentrista szemlélet, amely természetromboló életformát hozott létre, de elnyeri méltó büntetését azáltal, hogy betegségeket, környezeti problémákat okoz, a létfenntartáshoz szükséges források kimerülését okozza, végső soron a világ összeomlásához és önmaga megsemmisítéséhez vezet. A Jó ebben a kontextusban az ökológikus életmóddal, a természettel harmóniában éléssel, a természet tiszteletével azonos (ennek egyik verziója,

## Összefoglalás

A zöld mozgalmakat vizsgáló valláskutató, Bron Taylor „zöld vallásnak” (*green religion*) nevezi a történeti vallások un. „zöldülését”: a vallásos környezettudatos-ságot, azt az etikai alapvetést, miszerint a környezettudatos viselkedés vallásos kötelesség. Ugyanő megkülönbözteti, és „sötétzöld vallásnak” (*dark green religion*) nevezi azt a szemléletet, amelynek fő tézise, hogy a természet maga a szent, és ebből kiindulva szükséges a tisztelete és védelme. Ide sorolhatók az animizmus, a panteizmus, a pogány hitrendszerek, illetve a neopogány mozgalmak, az un. természeti vallások (és a hozzájuk szorosan kapcsolódó hagyományos ökológiai tudás-képzet, *traditional ecological knowledge*), a New Age mozgalom és bizonyos új vallási mozgalmak.<sup>34</sup> A környezeti (*environmentalista*) mozgalmak spirituális alapjait is a sötétzöld vallásosság elemei adják.

A hazai ökofalvakban szerzett kutatási tapasztalataim azt mutatják, hogy a kettő, tehát a zöld és a sötétzöld vallásosság a gyakorlatban nem vagy csak igen nehezen választható szét.<sup>35</sup> Az ökofalusiak elbeszéléseiben, elmélkedéseiben, és a mindennapok szintjén is komplex, sokszínű jelenséggel van dolgunk, melynek kategóriákba szorítása, általánosító meghatározása szinte lehetetlen. Az ökofalvak oly’ sokszínűek, és ezen belül is lakóik viszonya olyan sokféle a hithez, a természethez és a saját ökológiai alapokon nyugvó életvilágukhoz, hogy a kutató csak azt remélheti, legalább részben sikerült bemutatnia ezt a sokszínűséget, és saját interpretációjával hozzájárult vallás, hit és ökotudatos életforma kapcsolatának értelmezéséhez.

## Irodalom

BORSOS Balázs

2004 *Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról.* L’Harmattan, Budapest.

BORSOS Béla

2007 *Az ökofalu koncepciója és helye a fenntartható település- és vidékfejlesztésben.* PhD értekezés, PTE Természettudományi Kar, Földtudományok Doktori iskola, Pécs.

DEVECSERI Gábor szerk.

1981 *Homéroszi himnuszok.* Európa Kiadó, Budapest.

véglete a Gaia-hipotézis). Az ökológiai diskurzusok gyakran kapnak apokaliptikus jelleget, ami erre a dichotómiára is építkezik. Ezek elemzése további izgalmas kutatás tárgya lehet.

<sup>34</sup> Mivel a pogányság, az animizmus, a panteizmus stb. – éppen a környezeti problémák felismerése és megoldási kísérletek keresése hatására – revitalizációs virágkorukat élik, nem választottam szét őket a jelenkori mozgalmaktól a „sötétzöld vallásosság-típusok” felsorolásakor.

<sup>35</sup> Ahogyan egyébként Bron Taylor is csak az elméleti alapvetés érdekében igyekszik meghatározni vallás, hit, spiritualitás illetve zöld és sötétzöld vallásosság lényegét. Lásd TAYLOR 2010b. 1.



FARKAS Judit

2009a „Meghalt Gyűrűfű – éljen Gyűrűfű.” Egy jelképpé vált falu-történet (újra)hasznosítása. *Tabula*, 2009/1. 75–94.

2009b „Krisna egyik kertje.” Hitorientált életmód és környezet-átalakítás Somogyvámoson. In: Andrásfalvy Bertalan (szerk.) *Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében*. L'Harmattan, Budapest, 331–346.

Megjelenés alatt a) „India magyarországi mosolya”. Ellenvilágok és élmény-modellek párbeszéde Krisna-völgy ökofalu turizmusában. In: Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt szerk.: *Színre vitt helyek*. PTE Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék –Néprajzi Múzeum.

Megjelenés alatt b). Ökofalvak és a társadalmi fenntarthatóság. In: Kun András (szerk.) *A fenntarthatóság pillérei*. Öko-völgy Alapítvány, Somogyvámos.

GONDOS Gábor

2004 *Zöld és vallásos értékrendek kölcsönhatásai, zöld értékhivatkozások Magyarországon*. Szakdolgozat, Miskolci Egyetem BTK Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, Miskolc.

GUHA, Ramachandra

2000 *Environmentalism: A global history*. Longman, New York.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 Vallás és csoport-összetartozás. In: HAMILTON, Malcolm B. *Vallás, ember, társadalom*. Aduprint, Budapest, 143–153.

HÁRI Beáta

2008 *Magyarországi ökofalvak fenntarthatósági jellemzése és értékelése, továbbá területfejlesztési szempontú vizsgálatuk*. Szakdolgozat, ELTE TTK Földrajz- és Földtudományi Intézet Társadalom- és Gazdaságföldrajzi Tanszék, Budapest. [http://okovolgy.hu/wp-content/uploads/okofalu\\_szakdolgozat\\_hari\\_beata.pdf](http://okovolgy.hu/wp-content/uploads/okofalu_szakdolgozat_hari_beata.pdf)

HORVÁTH Anett

2009 *Új élet a romokon. Kísérlet egy új faluközösség létrehozására – Visnyeszéplak falu újjászületése*. Szakdolgozat, SZTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Szeged.

KAMARÁS István

2003 A globális és a lokális jegyei a magyarországi új vallási jelenségekben. In: Kamarás István *Kis magyar religiográfia*. Pro Pannonia Kiadó, Pécs, 340–358.

KAY, Jeanne

2007 Az Ószövetség természetfelfogása. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 201–220.

KAY, Milton

1993 Environmentalism and anthropology. In: Kay Milton eds.: *Environmentalism. The view from anthropology*. Routledge, London–New York, 1–17.

KEMPTON, Willet

- 2001 Cognitive Anthropology and the Environment. In: Crumley, Carole L. ed.: *New Directions in Anthropology & Environment*, Walnut Creek, AltaMira Press, 49–71.

KORPICS Márta – P. SZILCZL Dóra

- 2007 Miért kommunikáció – miért szakrális? In: KORPICS Márta – P. SZILCZL Dóra *Szakrális kommunikáció*. Typotex, Budapest, 11–36.

LITFIN, Karen

- 2004 Gaia Theory: Intimations for Global Environmental Politics. In: Peter Dauvergne ed., *International Handbook of Environmental Politics*. 502–518. <http://faculty.washington.edu/litfin/research/gaiatheory.pdf>

LIVINGSTONE, David N.

- 2007 Ökológiai válságunk történeti gyökerei: újraértékelés. In: LÁNYI András – JÁVOR Benedek szerk.: *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 178–200.

LUKÁCS Ilona

- 2009 Értékvezérelt közösségek. In: Feleky Gábor szerk.: *Közösségi relációk: elméletek, narratívák, hipotézisek*. Belvedere, Szeged, 195–200.

PRIME, Ranchor

- 1992 *Hinduism and Ecology. Seeds of Truth*. Cassell Publishers Ltd, New York.

ROSTA Gergely

- 2002 Ifjúság és vallás. In: Szabó Andrea (szerk.) *Ifjúság2000. Tanulmányok I.* Nemzeti Ifjúságkutató Intézet, Budapest, 220–239.

TAYLOR, Bron

- 2010a Dark green religion: Preface. In: TAYLOR, Bron *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press, Berkeley, ix–xii. [http://www.brontaylor.com/environmental\\_books/dgr/preface.html#continued](http://www.brontaylor.com/environmental_books/dgr/preface.html#continued)

- 2010b Introducing Religion and Dark Green Religion. In: TAYLOR, Bron *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press, Berkeley, 1–12. <http://www.ucpress.edu/content/chapters/9957.ch01.pdf>

TOMKA Miklós

- 2006 Ifjúság és vallás. In: Tomka Miklós *Vallás és társadalom Magyarországon (Tanulmányok)*. Pázmány Társadalomtudomány 4. Budapest–Piliscsaba, 251–286.

TÓTH I. János

- 2003 *Fejezetek a környezetfilozófiából*. Jate Press, Szeged.

WHITE, Lynn Jr

- 2005 Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In: LÁNYI András – JÁVOR Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 167–177.

ZAJA Péter

- 2009 Beszámoló a teremtett világ rendjéről. *Ökotáj*, 41–42. sz. 2009. 223–233. <http://www.okotaj.hu/>

FARKAS, JUDIT

“ELDEST OF THINGS, GREAT EARTH,  
I SING OF THEE!”<sup>36</sup>

Religion, Belief, and Spirituality in Hungarian  
Ecovillages

In my paper I examine religion, belief or spirituality in the life of Hungarian ecovillages. I briefly review the belief-elements and belief-systems which are covered with the term eco-spirituality by the scientific literature, and which compose important parts of the contemporary ecological discourses and of the eco-conscious way of life movements. After that I present the types of religiousness of Hungarian ecovillages. Among the Hungarian ecovillages we can find communities connected to specific religion or church (Krishna-valley, Visnyeszéplak), but the majority of them don't determine, don't regulate the religious commitment of the inhabitants, they handle it as an individual business (Galgafarm, Gyűrűfű, Nagyszékely). However it is common in all of the ecovillages that the inhabitants give the interpretation of the protection of nature spiritual aspects, and they feel common faith is crucial for the proper function of the community.

---

<sup>36</sup> Percy Bysshe Shelley's poem: Homer's Hymn To The Earth: Mother Of All

## „LOST IN YAOILAND”

### Egy rajongói kultuszjelenség antropológiai vizsgálata

#### Bevezetés

A mai közgondolkodásban erősen tartja magát az a nézet, hogy a modern társadalom szekularizált, és ez hosszú, visszafordíthatatlan fejlődés eredménye. Ugyanakkor az elmúlt évtizedben megjelentek a vallás valamilyen újjászületéséről szóló elemzések is. Ezek a szent visszatéréséről szóló elméletek nem statisztikákra támaszkodnak, hanem a vallás új formáinak megjelenésére vagy a régiek megelevenedésére. Úgy tűnik, a vallás több ponton visszatér a társadalmi és személyes életbe, de ez a visszatérés gyakran nem a hagyományos vallásokat és egyházakat erősíti, sőt konkurenciát jelent számukra.<sup>1</sup>

Változatlanul vannak modern, ugyanakkor nagyon vallásos társadalmak, mint az USA, Kanada vagy Korea. Emellett sok új, kis vallási mozgalom keletkezik. A régi nagy egyházakon belül elkezdnek szaporodni a vallási kisközösségek, a nagy egyházak vetélytársaiként pedig terjednek a különböző neoprotestáns szekták, nem európai eredetű, vagy szinkretista új vallási mozgalmak, kvázi-vallásos szervezetek, s megnőtt a vallási pluralizmus. Egyre inkább általánossá válik a magánzó „barkácsolt vallásosság”. A vallási karizma, tekintély és szimbólumok ismét fontos politikai tényezővé válnak. Megfordítva pedig úgy tűnik, hogy korábban nem vallási jelenségek is szakralizálódhatnak, például a sztárkultuszban, a nacionalizmusban vagy a sportrajongásban.<sup>2</sup>

Ez a jelenség tapasztalható az általam vizsgált közösségben is, különböző japán képregények iránti rajongásban, mely körül valóságos kultusz alakult ki. Egyes magyarázatok szerint a kultuszok mögött az ember eredendő szakralitás iránti igényét kereshetjük, melyek a szekularizáció időszakában már nem vagy nem csak a tényleges vallások által behatárolt terepen jelentkezhetnek, hanem más területeken is, például olyan kvázi-vallásos viszonyulásokban, melyek bizonyos embereket egy-egy ideológiához, politikushoz vagy művészhez kötnék.<sup>3</sup>

A kultuszt, Dávidházi Péter nyomán, mint beállítódást, bizonyos szellemi vagy anyagi értékek rajongó, mértéket nem ismerő, mindennekfölötti tiszteletét értelmezem, mint szokásrend szentnek tekintett helyek fölkereséséből, ereklyék gyűjtéséből, szövegek áhítatos gondozásából, szent idők megünnepléséből, szertartásokon való részvételből áll.<sup>4</sup> A kultikus beállítódás a szóhasználatban is megjelenik. Öntudatlanul is hasonló szavakkal írják le az érzelmeiket, mintha

<sup>1</sup> MOLNÁR 1998. 16.

<sup>2</sup> TOMKA 1996. 165–166.

<sup>3</sup> TAKÁTS 2003. 211.

<sup>4</sup> DÁVIDHÁZI 2003. 110.

vallásos témáról lenne szó. A kultuszvizsgálatok analogikus modelljének magyarázatai szerint a nem-vallási jellegű kultuszok nyelve és szokásrendje a vallási kultuszok leszármazottja. Az előbbieken is fellelhetjük az utóbbiakra jellemző profán-szakrális dichotómiát, s e kultikus nyelv kvázi-vallásos viszonyulást termel.<sup>5</sup>

## A közösség és a rajongás tárgyának rövid bemutatása

A vizsgált internetes fórumközösség egy Magyarországon működő, ma körülbelül 290 regisztrált tagot számláló csoportosulás, a Yaoi.hu fórumközössége.<sup>6</sup> Érdeklődésük tárgya a japán rajzfilmek – animék – és a japán képregények – mangák – egy speciális alműfaja, a yaoi, mely férfiak közti homoszexuális kapcsolatokat ábrázol. A fórum tagjai szinte kizárólag nők, akik a 20–30 éves korosztály képviselői. Az aktív tagok jelentős része diplomás értelmiségi, vagy egyetemi hallgató. Többségük egyedülálló, kis százalék él csak állandó párkapcsolatban.

A közösség esetében fontos kiemelni azt is, hogy nem egy egyszerű rajongói csoportosulásról van szó. A közösség tagjai a közös fórumhoz tartozóan három yaoi témájú oldalt működtetnek, ahol különféle tevékenységeket végeznek, mint például a mangaképregényeket fordítanak,<sup>7</sup> yaoi-témájú regényeket, novellákat írnak,<sup>8</sup> és működik mindezek mellett egy információs site magáról a műfajról.<sup>9</sup> Ezekkel a tevékenységeikkel igyekeznek pótolni és elérhetővé tenni saját maguk számára azokat a tartalmakat, amiket egy átlag japán rajongó bármelyik könyvesboltban elérhet, itt Magyarországon, magyar nyelven viszont nem lehet hozzájutni. Tulajdonképpen elmondható, hogy a fórum a vizsgálat időpontjában egy érdekes keverékét képezte egy rajongói és egy alkotóközösségnek.<sup>10</sup>

A yaoiról tudni kell még, hogy egy kifejezetten női műfaj. Az alkotók döntő többsége nő, és műveik is alapvetően a női közönséget célozzák meg. A yaoi mangáknak, animéknek, vagy ilyen témájú írásoknak nem célja, hogy meleg férfiakat, vagy akár valódi férfiakat ábrázoljanak a karakterek. Olyannak vannak

<sup>5</sup> TAKÁTS 2003. 291.

<sup>6</sup> A közösség a <http://www.yaoi.hu> oldalon található, a fórum a „Yaoi.hu fórum” menüpont alatt érhető el. A Yaoi.hu oldal három külön aloldal közös gyűjtőneve, melyekről a következő lábjegyzetekben részletesen is olvasható.

<sup>7</sup> A mangaképregényeket fordító oldal (Club Shion) elérhetősége: <http://clubshion.yaoi.hu>

<sup>8</sup> A közösség alapvetően e köré az oldal köré (Sóhajom) szerveződött (<http://sohajom.yaoi.hu>). Az oldal szerkesztője, Ayase, aki egyben a közösség vezetője is lett, itt közölte amatőr yaoi regényeit, melyek közül egy – Daniell című napjainkban is folyamatosan íródo regény – kiemelten fontos szerepet játszott a közösség megalakulásában. A rajongók ez iránt a mű iránt a kezdetektől nagyon erős kultikus beállítódást mutattak.

<sup>9</sup> Az információs oldal (Yaoiarts) elérhetősége: <http://yaoiarts.yaoi.hu>

<sup>10</sup> A jelen dolgozat megállapításai egy 2007–2009 között zajló terepmunka eredményei. A fórum azóta nagyon komoly átalakuláson ment és megy keresztül. A fórumközösség fokozatosan felbomlik, és a rajongók jó részénél bár a téma iránti érdeklődés nem szűnik meg, de rajongásuk egyre visszafogottabb formát ölt, a nagyon erőteljes, kultikus beállítódás már keveseknél figyelhető meg. A fórumközösségnek ez a képe, ami a jelen dolgozatban kirajzolódik, és a yaoi kultusza ilyen formában már nem figyelhető meg.

rajzolva, amilyenek a nők látni akarják a férfiakat, tehát egy abszolút idealizált férfiképet vetít az olvasók elé.<sup>11</sup>

A yaoi mangákban, rajongói alkotásokban azt a vágyott férfiképet láthatják a rajongók meglevenedni, amilyenek a korunkban élő nők az ideális férfit és az ideális társat elképzelik. Egyrészt a férfi rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, melyeket általában egy férfihoz kapcsolunk, mint hogy megbízható, erős, magabiztos, felelősségteljes és gondoskodik a családjáról, párjáról. Másrészt viszont képes kimutatni az érzelmeit, kommunikatív, lehet vele beszélgetni, kedves és törődő, s képes igazi lelki társ is lenni. Nem feledkezhetünk meg a külsőségekről sem: a modern nő által vágyott férfi ápolat, sportos, vonzó, stílusos, ad magára és a környezetére. Ezt a férfiképet találják meg az olvasók ezekben az alkotásokban. Végigkövethetik azt a folyamatot, ahogy a férfiből érző férfi lesz, illetve bepillantást nyerhetnek kapcsolataikba. Ezek a kapcsolatok nem tökéletesek és problémamentesek, mégis harmonikusak, s mintegy példát adnak arról, hogy egymást szerető emberek hogyan oldják meg a mindennapokban felmerülő gondokat, s hogy milyen tulajdonságokkal kell rendelkezni a férfiaknak ahhoz, hogy ezt megtehessék. Ezeknek a harmonikus, szeretetteljes párkapcsolatoknak és a minden viszontagságot legyőző szerelemnek a kultusza figyelhető meg egyrészt a vizsgált fórumközösségben.

A fórumközösség esetében kultikus beállítódást láthatunk a műfajjal, a műfaj alkotóival és alkotásaival, valamint egyes rajongó-alkotókkal és alkotásaikkal, de magával a rajongói közösséggel kapcsolatban is.

## A kultusz, mint a közösség kultusza

Most térjünk át a dolgozat címének értelmezésére. A „*Lost in Yaoiland*” – Elveszve a Yaoi világában – mára, egy mottóvá vált kifejezése a közösségnek, s jól szemlélteti azokat a motívumokat, melyek a közösséget rajongásuk tárgyához kötik. Elveszve *Yaoiland*-ben egy új világ tárul fel a rajongók előtt, ami más és különböző, mint a hétköznapiak, és képes biztonságérzetet adni.

A posztmodern korban az ideológiák kiüresedtek, politikai célokra használt üres szövegekké váltak, a posztmodern ember létállapotára pedig nagyfokú bizonytalanság jellemző. Ennek oka lehet egyrészt az is, hogy az ember eltávolodott a természettől. Idegennek érzi magát a világban, s ma ez sokkal igazabb, mint a történelemben bármikor. A bizonytalanság oka a kor kulturális sajátosságaiban rejlik, és a biztonság hiányából fakad, ezért is fontosak a kiszámítható, racionális kontrollálható dolgok. Ilyen például a fogyasztás, melynek fontos lélektani mechanizmusa, hogy a vágyott biztonság illúziójával túlmegy az egyszerű szükséglet-kielégítés keretein. Ez azonban csak a biztonság ideig-óráig tartó illúzióját képes megadni. A biztonság ugyanis nem ebből fakad, hanem az egyén és a közösség kapcsolatának harmonikus együtt-létezéséből.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> MacLELLAND 2000.

<sup>12</sup> PÍKÓ 2003. 35–42.

Ezek az emberek pedig *Yaoiland*ben, a Sóhajom fórumon megtalálták azt a közösséget, ami ezt a biztonságot jelenti, és elkülönítve a hétköznapioktól, megnyitja a létezés új dimenzióit.

Amikor először eszembe jutott ez a kifejezés, és először használtam, akkor egy olyan időszakban voltam, amikor nem volt különösebb dolgom. Péntek, szombat, vasárna, hétfő, kedd szabad volt gyakran, és én nem csináltam, mást, csak yaoiztam napokig, fordítottam, olvastam satöbbi. És teljesen el tudtam merülni a dolgokban. Olyan volt, mint egy utazás egy másik világba, ahol csak kóboroltam, egyre újabb és újabb dolgokat ismertem meg. ... Egyik hihetetlen felfedezés jött a másik után, és ezeket még meg is tudtam beszélni a többiekkel, akik szintén értették ezt a világot. Az elveszés azután jött, amikor szerdán elkezdtem tanítani. Öt nap yaoizás után a külvilág furának és ismeretlennek hatott, mintha fél lábbal még mindig a másik oldalon lettem volna, és nehezemre esett visszajönni....Csak fogod magad és elmerülsz, elfelejtetted, hogy kint mi van. Itt is vannak gondok, amiket meg kell oldani, és konfliktusok, amiket kezelni kell, de olyan érzésem van, hogy mindez valami jó érdekében történik. Valami szépért valami olyanért, ami megéri, ami értékes. Amit mi teremtetünk, legalábbis a magyar *Yaoiland*et egy kicsit, egy kicsit benne vagyunk mi is. ...Én úgy érzem, mindannyiunknak szüksége van egy kicsit rá, hogy elveszen, ha nem *Yaoiland*ben, akkor máshol, hogy valaminek odaadhatjuk magunkat úgy 100 százalékgig, hogy átélhessünk valami szépet és hihetlent, olyat, amit itt a való világban nem tudunk, hiszen ez a magrontott Arda ugyebár. Ott viszont minden kristálytisztá... Jó elmerülni és elveszni benne, ha kicsit néha félelmetes is, mert onnan megújulva és megerősödve jöhetünk vissza, ha van elég eszünk hozzá. Kicsit olyan, mint egy, ha nem is gondtalan, de tiszta túlvilág.<sup>13</sup>

Az idézetből is látszik, hogy *Yaoiland*et mindenképpen egy más dimenzióban kell elképzelni, elkülönítve, s akár szembe is állítva a való élet színtereivel. *Yaoiland*et az idézetben Arita a megrontott Arda ellentétéként mutatja be, de mit is akar ez jelenteni? Mi az a megrontott Arda, és mi ezzel szemben a rajongás világa, hisz ez, azoknak, akik nem elmélyült *Gyűrűk Ura* rajongók, nem sokat jelent. Tolkien kitalált világának mitológiájában Arda megrontás előtti is utáni állapota párhuzamba állítható a világ paradicsomi, bűnbeesés előtti, és bűnbeesés utáni állapotával. *Yaoiland* világában tehát felidéződik, és megközelíthetővé válik az édeni, paradicsomi boldogság, tisztaság. Egy olyan világban, amely értékekkel rendelkezik, s amelyben, amelyért a rajongók szerint igazán érdemes tevékenykedni, amire szükség van, s megkönnyíti a hétköznapiokban való létezést. Ilyen értelemben talán elmondható, hogy egy transzcendens világról van szó, egy olyan valóságról, amelynek megismeréséhez az embernek át kell lépnie köznapi értelemben vett határait, ami az „innen túl” van, ami a határainkon kívül esik.<sup>14</sup> A hétköznapi világ, mint a kinti világ jelenik meg, *Yaoiland* viszont egy

<sup>13</sup> Az idézet a közösség egyik vezetőjével, a Yaoiarts szerkesztőjével, Aritával készített interjú részlete.

<sup>14</sup> KÖRPICS – P. SZILCZL 2007. 17.

tiszta túlvilághoz hasonlítható. Talán elmondható a jelenségről az is, hogy a tagjai számára bizonyos szinten egyfajta valláspótló szerepet tölt be.

*Vik: Aki nem kötődik a yaoihoz, azt nem feltétlenül fogja megtartani a társaság sem a pályán, de aki igen, annak nyújt egy érzelmi, és talán mindenféle biztos hátteret. Valahogy úgy, mint a vallás. Aki nem hívő, az nem lesz az attól, mert templomba jár. De ha hívő, akkor abban a közösségben biztonságban érzi magát.*

*G: Lehet esetleg azt mondani, hogy van ennek valamiféle valláspótló szerepe?*

*Vik: Igen, azt hiszem, igen. De ehhez is nyitott szemlélet kell, mert biztos vagyok benne, hogy a legtöbb ember sikítva elrohanna egy ilyen párhuzamtól, de pontosan ezt nyújtja. Közösséget olyan emberekkel, akik mások, mint a többiek, de olyanok, mint én, és ezért megértene engem.<sup>15</sup>*

A hallott idézetből mindenképpen kiemelendő a közösség fogalma, a közösségi érzés ugyanis egyik kiemelten fontos összetevője Yaoilandnek. A rajongás szeretett tárgyát s az átélt érzéseket másokkal is meg tudják beszélni, és ez egy idő után mintegy önmagát generáló folyamatként működik. A tagokat ugyan a yaoi iránti rajongás viszi a közösségbe, később azonban maga a közösség legalább annyira, ha nem fontosabbá válik, mint a rajongás tárgya. Ez a szoros összetartozás a tagok számára nagy jelentőséggel bír, hisz pozitív értéként lehet felmutatni más rajongói közösségekkel szemben. Valamint az is kiemelendő, hogy a tagok nem csak passzív résztvevőjeként lehetnek tagjai Yaoilandnek, hanem alkotóként is részt vehetnek a megteremtésében. Tehát nem csak a műfaj és a vele kapcsolatos alkotók és alkotások iránt figyelhető meg a kultikus beállítódás, hanem a közösség felé is. A közösség különleges, mert különleges emberek alkotják. Yaoiland azért is lesz különleges hely, mert akik létrehozzák, alkotják, különlegesek. Nem egyszerűen a műfajért rajonganak, nem pusztán a yaoi alkotók és alkotások iránti tiszteletéről, kultusról van szó, hanem a maguk alkotta közösség kultuszáról is. Arról, hogy amit ők együtt, mint emberek létrehoznak, az valami más ebben a világban. A rajongók részéről egy speciális nyelvhasználati mód is megfigyelhető ezzel kapcsolatban. Önmagukat, leggyakrabban az egyszerű földi halandóként értelmezik, aki valamilyen csoda folytán a közösség részévé válhatott, s mintegy hálát érezhet azért, hogy ehhez a közösséghez tartozhat. Magukat mintegy eltávolítják ettől a folyamattól, a többieket viszont felmagasztalják, s azt az érdemet, hogy ez a közösség létrejöhetett és működik a rajongótársak hatáskörébe utalják. Fontos szerep jut mindebben a véletlennek vagy a sorsnak is, hogy mindez létrejöhetett az interneten.

Példaként egy interjúrészlet:

*Itt csak ilyen különleges emberekkel találkozni? Baromi megható ez az egész, amit itt csináltok. Egyszerűen minden egyes képernyőn nyugvó szó tele van folyókat fakasztó, világokat rengető érzelemmel, és oly remegve értő lelkekre áhítózó üzenettel. Akárhányszor kikeresgélem a kedvencekből a SÓHAJOM oldalt, annyiszor érzem úgy, hogy valahova Csodaországba kattintok belépőt. Mert amit ti műveltek ezen a kis oldalon, az egy csoda. Hihetetlenül hálás vagyok, hogy van egy hely, méghozzá az interneten, ami ilyen nem evi-*

<sup>15</sup> Részlet egy rajongóval készített interjúból. Vik a Club Shion mangafordításokat közlő oldal szerkesztője volt.



*lági kincseket rejt. És ti önzetlenül nyújtjátok oda a külvilág szárazságából betérő szomjázónak. Attól, hogy még sosem találkoztam veletek, nem jutok el a tavaszi yaoi talira sem, és a nevem tök idegenül cseng mindenkinek, nekem kegyetlenül sokat jelentetek.*<sup>16</sup>

## **Ayase és Daniell – A közösség vezetője, mint szellemi vezető és kultikus yaoi regénye**

A közösség kultusza mellett a kultusz másik fontos eleme a közösség létrehozója, vezetője, a virtualításban Ayase névvel rendelkező fiatal nő, és az ő amatőr yaoi-regényei iránti rajongás. Ayasenek a közösségben betöltött szerepét, bizonyos szempontokból értelmezhetjük úgy, mint egy szellemi vezetőt, esetleg prófétát. Nem szellemi vezető és próféta abban az értelemben, ahogy Weber értelmezi a prófétai szerepet, mely szerint a próféták személyes tulajdonságaik folytán karizmát hordozó emberek, akiknek küldetésük, valamilyen új tan meghirdetése.<sup>17</sup> A yaoi terjesztése, a mai napig nem jellemző sem rá, sem a közösség más tagjaira. Mindannyian tisztában vannak azzal, hogy jelen esetben egy erősen tizennyolc éven felülieknek szóló műfajról van szó, ami sokak számára lehet megbotránkoztató. A közösség fel is lép az agresszív, terjesztő szándékú megnyilatkozások, és nevetséges rajongói attitűdök ellen. Ayase személyisége azonban abból a szempontból, amit mára elfoglalt a közösségben, igenis rendelkezik profetikus elemekkel. Ez vele szemben leginkább, mint a *Daniell* című yaoi témájú regény írója jelenik meg. Habár nem volt célja, mégis kialakult körülette egy közösség. Ez a közösség pedig hasonlóan Weber értelmezéséhez, nem homogén. A próféta, amennyiben próféciajának sikere van, állandó segítőkre tesz szert: társakra, követőkre. Ezek a segítők tisztán személyes követői a prófétának. Ám a próféta küldetésében közreműködő, a maguk részéről valamilyen értelemben ugyancsak karizmatikusnak minősülő állandó segítők mellett van még egy kör, a hívek köre, akik menedékkal, pénzzel, szolgáltatásokkal támogatják a prófétát.<sup>18</sup>

A vizsgált közösség felépítésére is jellemző mindez. Ayase körül kialakult egy erős, támogató, belső kör, akik tevékenységeikkel részt vesznek a munka alkotó részében. Maguk is írnak, fordítanak, a közösség központi magját alkotják, a közösség többi tagja tisztelettel fordul feléjük. Ez a kör viszonylag erősen elkülönül az „átlagos hívek” közösségétől. A közösség fórumtalálkozóin kívül is találkoznak privát összefüveteleken, és az interneten, telefonon keresztül napi kapcsolattartás sem ritka köztük. Mikor viszont összefogásra van szükség a külső kör is aktívan kiveszi a részét. Ez történt a fizetős tárhely vásárlásakor is, ahol a belső kör tagjain kívül a külső körből is sokan támogatták pénzbefizetéssel a költségek fedezését.

<sup>16</sup> Egy rajongói fórumbejegyzés. A hozzászólás írója, Miharu, később a közösség oszlopos tagja lett yaoi témájú amatőr regényei révén.

<sup>17</sup> WEBER 2005. 64.

<sup>18</sup> WEBER 2005. 81.

Most térjünk át magára a regényre. A *Daniell* egy olyan mű, ami összehozott egy közösséget, és amin keresztül *Yaoiland* világa a rajongóknak elérhető. Mintegy kapuként működik az olvasói számára, melyen az olvasás aktusa által átlépve, elmerülhetnek mindabban a szerelemben és szépségben, amit *Yaoiland* adni képes a betérők számára. A *Daniell*ről való beszéd mód pedig egy olyan nyelvhasználatot alakított ki, melyet mindannyian értenek, s melyen keresztül ezeket az érzéseket különösebb magyarázatok szükségessége nélkül mondhatják el egymás számára. Egy olyan szimbolizációs eszköz, melyek révén a transzcendensről beszélni tudnak.<sup>19</sup>

Mindez legerőteljesebben a *Daniell*ről mondható el, de emellett Vik és Ayase többi írása, bizonyos mangák és a rajongók egyes yaoihoz kapcsolódó tárgyai is hasonló funkcióval bírnak. A *Daniell* tehát egyféle ablak erre a másik világra, és az iránta való rajongás a közösség összetartozásának egyik kulcsfontosságú eleme. Egy olyan írás, aminek üzenete van az olvasói számára. Szimbólum, mely a szentségnek valamilyen érzékelhető és megmutatkozó relevanciáját jelenti.<sup>20</sup> A közösség tagjai nem ritkán, mondhatni áhítattal fordulnak felé, s ezzel egy időben Ayase, mint a *Daniell* írója felé is. Ez az a színtere a közösségnek, ahol az Ayase iránti kultusz és áhítatos tisztelet a legerősebben megnyilvánul.

*Mikor a te írásaidat olvasom, sokszor érzek egy különleges érzést, hogy összemósódik, könyv és valóság. Mintha nem is olvasnék, mert valami több az egész, mintha már csak éreznék. És akkor nem értem, hogy hogyan lehet úgy írni, hogy már nem is írsz, hanem valami sokkal többet művelsz. A mögött a röpke pár papíroldal mögött te ki nem mondva, megragadsz érzéseket, feltársz emberi sorsokat, megmutatsz legmélyebb félelmeket, gondolatokat, vágyakat, és megalkotsz egy egész ki nem mondott valóságot. Hogy az, amit írsz, a mögött ott van egy teljes világ, amit nem a betűket olvasó szemünkkel, hanem az érző lelkünkkel fogunk fel, mert így az elérhető legtökéletesebb. Mert szerintem Te sokszor már nem egyszerűen írsz, hanem teremtesz. Hogy a regényeid nem egyszerűen egy nagyon-nagyon jó könyv, bár már az sem kevés, hanem egy létező, párhuzamos valóság. És ezt átélni valami fantasztikus. Megköszönni ezt soha nem is tudom neked igazán!*<sup>21</sup>

Ez az idézet részlet jó példaként szolgálhat arra, hogy a művek olvasásán keresztül valóban egy másik világ nyílik meg a rajongók számára. A regényre nem szimpla könyvként, hanem egy másik valóságként tekintenek az olvasók. Szereplőit nem, mint kitalált karaktereket képzelik el, hanem valós, létező, bár egy másik világban élő személyekként gondolnak rájuk. Sok rajongó a *Daniellel* való találkozását fordulópontként értelmezi az életében. A *Daniell*t egy olyan műnek tartják, ami megváltoztatta az életüket, elolvasva a regényt életük egy új korszaka kezdődött el.

A *Daniell*hez hasonló funkciót töltenek be egyes yaoi mangák is. Ugyanúgy, mint a *Daniell* esetében, hatalmas izgalommal várják az újabb fejezeteket, hogy azok a külföldi rajongók, akik már hozzájutottak, bescanneljék és feltegyék az

<sup>19</sup> KÖRPICS – P. SZILCZI 2007. 19-20

<sup>20</sup> TRÍAS 2007. 197

<sup>21</sup> Egy rajongói hozzászólás a fórumról.

internetre. Hasonló hatások és érzelmek kiváltására is képesek, s egyes mangák szintén utat nyithatnak az olvasók számára *Yaoiland*-be.

## Tárgyak, helyek, időszakok, amik mások

Mind a mangák, mind a Daniell, amiből készült nyomtatott verzió is, a rajongók számára, mint tárgyak is kiemelt fontossággal bírnak. Minden rajongó számára fontos, hogy rajongása tárgyát minél közelebb tudhassa magához materiális formában is. A rajongás tárgyai nem szimpla, hétköznapi tárgyak, azoktól élesen elkülönülnek. Megfigyelhető a kategorizálásban is ez a kettősség, mely szerint a rajongók a világ tárgyait a rajongás szempontjából yaois és nem yaois tárgyak kategóriájára osztják. A tárgyak folyamatos emlékezet-fenntartó szerepük mellett a valóságban is megteremtene egy olyan környezetet, amelyben jó lenni, mintegy leképezve a transzcendens *Yaoiland* világát a hétköznapi valóság világába. A yaois tárgyak egy részét a tulajdonosok a hétköznapiakban is használják. Készítenek yaois pólót, táskát, bögrét, egérpadot, hűtőmágnest, szinte bármit, ami egy háztartásban kellhet és megtalálható. A yaois tárgyakról összességében elmondható, hogy gazdáik nagyon vigyáznak rájuk, legyen szó használati tárgyakról, dísz tárgyakról vagy mangákról. Vannak olyanok, amiket becsomagolva őriznek, és soha nem használnak, s különösen vigyáznak rájuk. Ezek általában a tulajdonos kedvenc mangájához kapcsolódó tárgyak, amikhez különleges kötődések alakulhatnak ki.

A yaois tárgyak közt is kiemelt fontosságú a papírnymtatású *Daniell*. Szimbolikus jelentőségű, hisz tulajdonképpen a közösségbe való bekerülés a tagok nagy része számára ezzel a művel kezdődött. Sokakat ez az írás indított el a yaoi-rajongás útján. Ünnepi pillanat volt a tagok számára mikor a virtualitásból kilépve a regény materiális formát öltött.

*Khm... nem vagyok síró típus, hiszen Asami kinevetne, és hát azt nem szabad!!! De ahogy rákattintottam, majd teljesen beleveszttem a gyönyörű Daniellhajtapintású selyem és apró csillogó tárgyak szívvel való tapogatásába... S végül átsiklott a tekintetem a hátoldalra, az idézetekre, és könnybe lábadt a szemem. Az hagyján, hogy képtelen vagyok megérteni, hogy az én idézetem mit keres egy amolyan számomra szentséges aurával bíró MŰ borítóján, de mikor végigolvastam a többiekét! Hihetetlen. Gyönyörű. Csodálatos. (Miharu)<sup>22</sup>*

Egyes rajongók külön kis szentélyekben tartják. A rajongók számára a könyv megszűnik tárgynak lenni. Vannak, akik nem egy darabot vásároltak aztán a könyvből, hanem többet, azért hogy egy példányt soha ne kelljen kibontaniuk, így teljes épségben őrizhessék. Így volt például egy Airisu nevű rajongó, aki három példányt is vásárolt, ahogy ő nevezi őket „egy saját olvasóst”, amit ő maga olvas, egy „térítőst”, amit másoknak kölcsön ad és egy „érinthatlent”, amit gyári csomagolásban őriz otthon. Gyakori, hogy megszemélyesítik, s mint személyről beszélnek róla:

<sup>22</sup> Részlet egy fórumhozzászólásból.

Ő az a könyv, ami a legközelebb van hozzám. Az ágyam mellett tartom, mert elég ránézni, és emlékezni kezdek. Szépet-szomorút, Daniellt, talit, mindent, amit általa kaptam.

Hasonlóan a tárgyak kategorizálásához, a yaoihoz kapcsolódó terek is elkülönülnek a világ más tereiről. Mint ahogy a vallásos ember számára más térben helyezkedik el a templom, mint az utca, amelyben található,<sup>23</sup> ugyanígy a rajongók számára is térben elkülönülnek a számukra fontos yaois helyeik. A legfontosabb ilyen helyek maguk az internetes oldalak és a fórum számítógépes felülete. Az oldalak szentélyként értelmezhetőek, amiket a szeretett műfajnak, mangáknak állítanak. Nem csak a virtuális, hanem a valós térben is megfigyelhető ez az elkülönülés. A *Daniell* kapcsán már említettem, hogy egyes rajongók kis szentélyszerű oltárokat rendeznek be számára, s egyes rajongók esetében az egész lakásuk, vagy szobájuk a yaoinak szentelt templomként értelmezhető. A rajongók számára fontos, hogy lehetőségeikhez mérten a környezetüket is a rajongás világához hasonlóra alakítsák. Elmondásuk szerint ilyen környezetben könnyebben tudnak pihenni, lazítani, ez az a világ, amiben igazán jól érzi magát.

Ugyanúgy, ahogy a terek, a vallásos ember számára az idő sem homogén és nem is állandó. Vannak egyfelől szent időintervallumok, az ünnepek ideje (melyek nagyrészt időszakos ünnepek), másfelől van a profán idő, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak.<sup>24</sup> Mindez elmondható a yaois emberéről is. Mindaz az idő, amit hobbijukkal foglalkozva tölthetnek egy más idődimenzióban, *Yaoiland* világának idődimenziójában telik. A fórumtalálkozók ciklikus visszatérése pedig a naptári év ünnepeihez hasonlóan tagolja számukra az évet. A találkozók a közösség saját ünnepeiként tartja számon.

*A tali túl rövid, szokták mondani, hogy jó társaságban repül az idő. Mivel a közvetlen környezetemben nem tudok yaoiról beszélgetni, így ezek az alkalmak a felhőtlen szókimondás jegyében telnek. Élvezem, hogy egyszerre több emberrel is tudok beszélgetni, nézeteket megvitatni anélkül, hogy sokat kéne várnom a válaszokra. Hogy ünnep lenne-e a tali? Hmm, azt hiszem igen, ünnepekkor az ember boldog, ne? És én boldog vagyok, ha talin vagyok. Struktúrájában a karácsonyi családi vacsorákhoz hasonlítanám, izgatott várakozás, aztán evés-ivás közben/utána beszélgetés, sok-sok mosoly, és a végén egy pici szívfájdalom, mert megint túl rövidnek éreztem. (Ark)*

*A talik számomra ünnepek - ha ezt úgy értjük, ahogy Ark is mondta. Várok rá már hetekkel azelőtt, és előre örülök, hogy fogok veletek találkozni, és beszélgethetünk. És már előre szomorú vagyok, mert tudom, hogy milyen gyorsan véget fog érni, és utána megint sokáig csak msn-en vagy skypeon látlak benneteket. Készülök is rá úgy, mint az ünnepekre, lelkiekben előre beleélem magam, hogy milyen lesz veletek. Megvan valahogy az egésznek a menete számomra. A vonatút reggel korán, a várakozás a keletiben, utána a találkozás, a beszélgetés és fagyoskodás a többiekre várva, aztán az út a Véndiákba, amit végigneveztünk, és néha majd elfelejtünk leszállni a metróról. A szokott bénázásom a jegy automatával, és az ezen való poénkodás - ez mind hozzá tartozik, és azt sem bánom, ha nevettek rajtam, vagy hangosan bíztattok, hogy sikerüljön végre jegyet lyukasztanom - bár most*

<sup>23</sup> ELIADE 1999. 19

<sup>24</sup> ELIADE 1999. 61

már jóval ügyesebb vagyok. Aztán a találkozás a többiekkel a Kálvinon, és utána az étterem – valahogy ilyenkor minden olyan más, minden olyan gyors, és eleven, és megmaradnak bennem a pillanatok. Aztán már vége is van, pedig egész nap ott ültünk, és utána alig bírunk elszakadni egymástól, és akármilyen hideg van, még sokáig beszélgetünk az utcán, vagy az undorító aluljáróban, de nem is látjuk, hogy milyen, és hogy oda van hányva a fal mellé. Ha ez tekinthető valamiféle szakrális szertartásrendnek, akkor nyugodtan tekintsd annak, mert asszem számomra van valami olyanféle jelentősége. (Arita)<sup>25</sup>

Ezek az összejövetelek kiszakadást jelent a hétköznapiakból. Erőt is lehet meríteni belőlük a későbbiekben, felelevenítve a boldog pillanokat, vagy arra gondolva, hogy hamarosan itt van a következő. A találkozók erősítik a közösség összetartását, s fő funkciójuk, hogy az együtt töltött rövid időben még erősebben élhessék át mindazokat az érzéseket, melyek Yaoilandben megtapasztalhatók.

## Összegzés

A közösséget mint rajongói közösséget, s rajongásukat mint kultuszjelenséget vizsgálva, erős kultikus beállítódás figyelhető meg egyes alkotókkal, alkotásokkal és magával a közösséggel kapcsolatban. A rajongók számára a rajongás világa, Yaoiland transzcendens helyként értelmezhető, mely erőteljesen elkülönül a hétköznapiak dimenziójától. A jelenleg is tartó kutatásaim legújabb eredményei szerint úgy tűnik, hogy abban, hogy egy ilyen erőteljes kultusz kialakult a közösség nélkülözhetetlen szerepet játszott. A kultusz akkor virágzott a leginkább, mikor a közösségi összetartás a legerősebb volt. Amit különböző okok miatt elindult a közösség felbomlása, a közösség tagjainak nagy részénél a téma iránti rajongás egy új sokkal visszafogottabb formája jelent meg.

## Irodalom

DÁVIDHÁZI Péter

2003 Egy irodalmi kultusz megközelítése. In: Takáts József (szerk.) *Az irodalmi kultuszkutatás kézikönyve*. Budapest. Kijárat Kiadó. 107–134.

ELIADE, Mircea

1999 *A szent és a profán*. Budapest. Európa Könyvkiadó.

KORPICS Márta, P. SZILCZL Dóra

2007 Miért kommunikáció, miért szakrális? In: Korpics Márta, P. Szilczl Dóra (szerk.) *Szakrális kommunikáció*. Budapest. Typotex. 11–34.

MacLelland, Marc

2000 *Male Homosexuality and popular culture in Japan*.  
<http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue3/mclelland2.html> (Letöltés ideje 2008. 01. 22)

<sup>25</sup> Két hozzászólás a fórumról.

MOLNÁR Attila Károly

- 1998 Új vallási jelenségek. In: Lugosi Ágnes, Lugosi Győző (szerk.) *Szektlák, új vallási jelenségek*. Budapest. Pannonica Kiadó. 16–28.

PIKÓ Bettina

- 2003 *Kultúra, társadalom és lélektan*. Budapest. Akadémiai Kiadó.

TAKÁTS József

- 2003 A kultusz kutatás és az új elméletek. In: Takáts József (szerk.) *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Budapest. Kijárat Kiadó. 289–299.

TOMKA Miklós

- 1996 A vallásszociológia új útjai. *Replika* 21-22: 163–171.

TRÍAS, Eugenio

- 2007 A transzcendens megmutatkozása. In: Korpics Márta, P. Szilczl Dóra (szerk.) *Szokrális kommunikáció*. Budapest. Typotex. 191–202.

WEBER, Max

- 2005 *Vallásszociológia*. Helikon Kiadó. Budapest.

GERENCSÉR, DIÁNA

## „LOST IN YAOILAND” Anthropological Study of a Fan-cult

The study seeks to examine a forum community on the internet. The members of the group were enthusiastic admirers of Japanese gay comics – so-called yaoi mangas – and a real cult of this comics and their creators (mangaka) was formed in the community. In this case the cultic attitude couldn't be seen just for the official mangas and mangakas but for fan-creators, fan-works and the community itself. For the fans the world of the cult – Yaoiland – was a transcendent world, which is located in another dimension. The members had their own sacred objects, spaces and time. To the strong cultic attitude the community was indispensable. Nowadays it started to disintegrate, and the attitude of the members changes greatly and becomes more moderate.

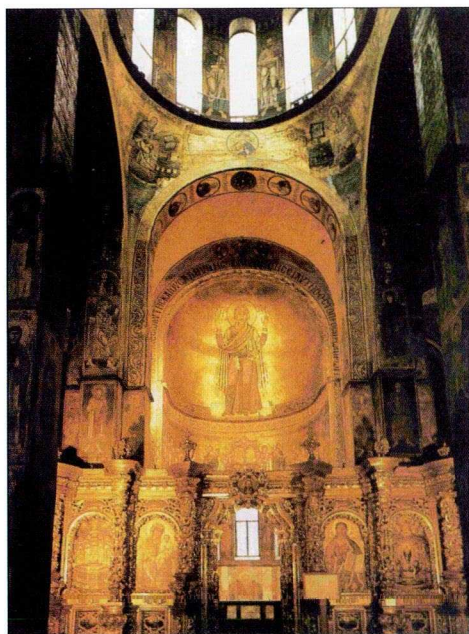


KÉPEK  
PICTURES

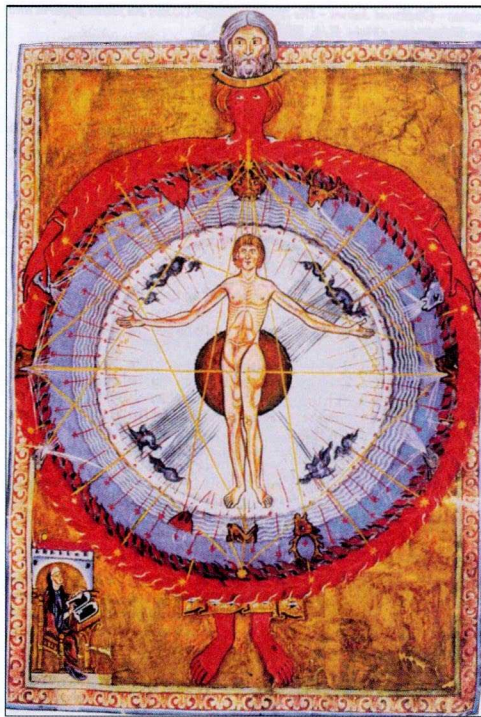




1. kép: Pragna Paramita



2. kép: Szent Szofia (Kijev)



3. kép: Hakmót Jahve



4. kép: Urschallingi Szentháromság





1. kép

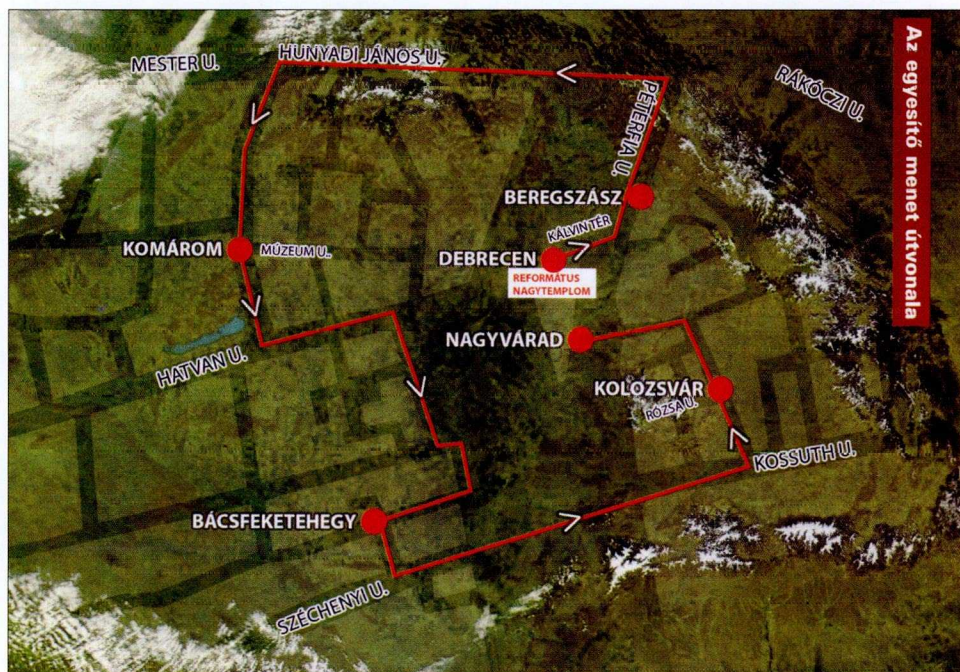


2. kép





3. kép



4. kép



Beatus Martyr Iosaphat Cunctissimus Archieps Polocen Ruthenus Ord. S. Basilij Magni à S. Symonis pro Xpi nomine et fide catholica, et pro sancta potissimum unione cum Ecclesia Romana Vicepici cruciatus. 12. Nouembris 1623, clarus miraculis

1. kép: Antonio Gerardi: *Giosafat Cunceuito*, 1643. rézmetszet

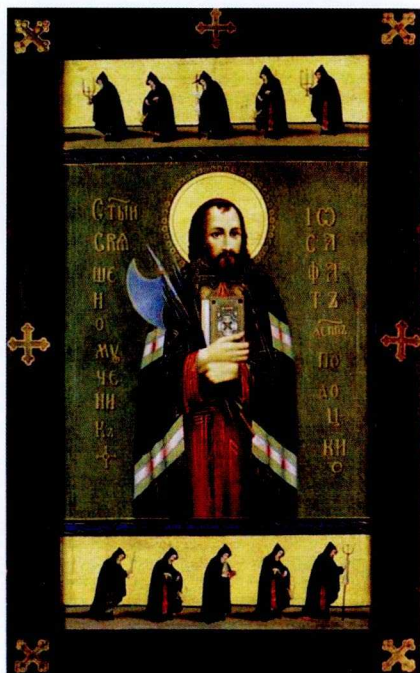


2. kép: Alexander Tarasewicz (1640 k.–1727 után): *B. Iosaphat martyr*, 1670–80-as évek, rézmetszet





3. kép: *Kuncewicz Szent Jozafát* Rudawkáról, 18. század második fele, ikon. Lancut Muzeum Zamek – przemysli Keresztelő Szent János székesegyház

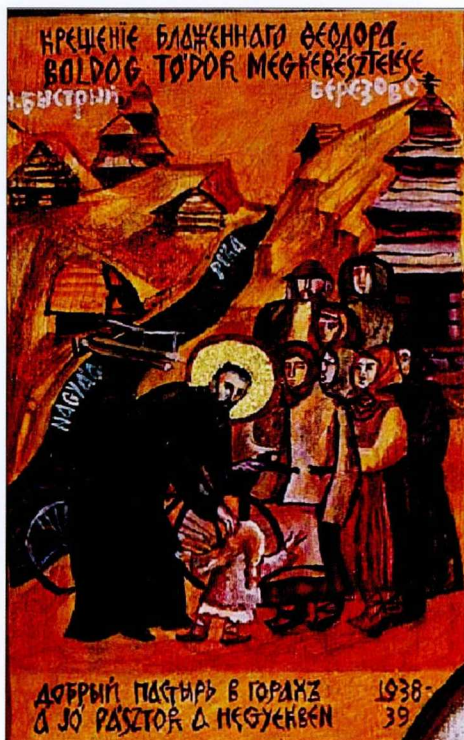


4. kép: Modeszt Szoszenko (1875–1920): *Kuncewicz Szent Jozafát*, 1910-es évek, o.v.



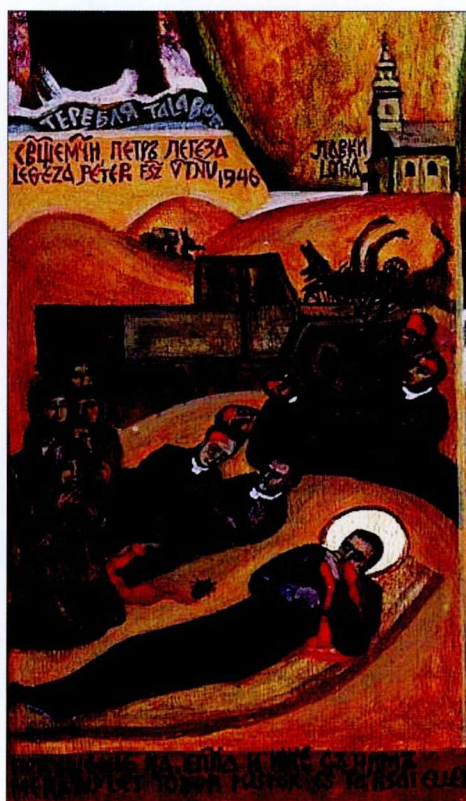
5. kép: Puskás László: Boldog Romzsa Tódor munkácsi püspök életútjával, 2001, ikon. Ungvár, görög katolikus székesegyház



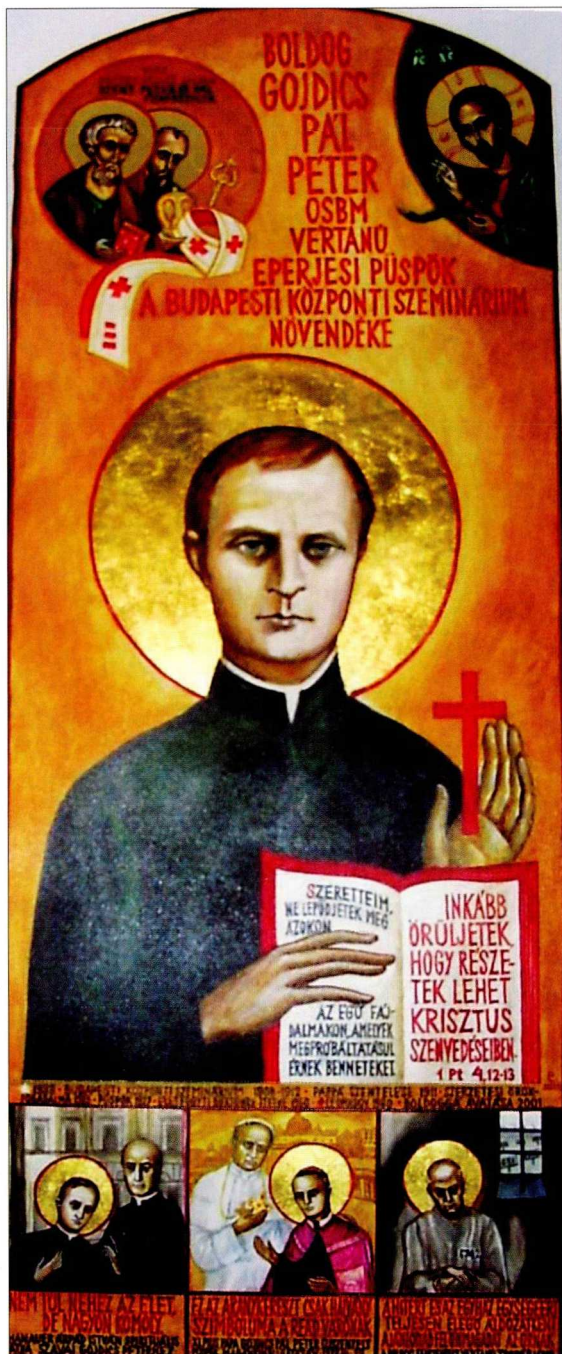


5a. kép: Puskás László: Boldog Romzsa Tódor munkácsi püspök életútjával, 2001, ikon. Ungvár, görög katolikus székesegyház, részlet

5b. kép: Puskás László: Boldog Romzsa Tódor munkácsi püspök életútjával, 2001, ikon. Ungvár, görög katolikus székesegyház, részlet



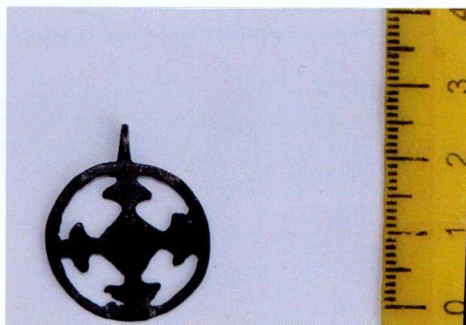




6. kép: Puskás László: Boldog Gojdics Péter Pál eperjesi püspök, ikon, budapesti Központi Szeminárium kápolnája



1. kép: a kiadványban a 7. ábra mintájával egyezik, előlap



2. kép: a 7. ábra mintájával egyezik, hátlap



3. kép: a 9. ábra mintájával egyezik, előlap



4. kép: a 9. ábra mintájával egyezik, hátlap



5. kép: a 11. ábra mintájával egyező 11ab tárgyak előlapjai csukva



6. kép: a 11ab tárgyak hátlapjai csukva



7. kép: a 11ab tárgyak kívülről nyitva



8. kép: a 11ab tárgyak belülről nyitva

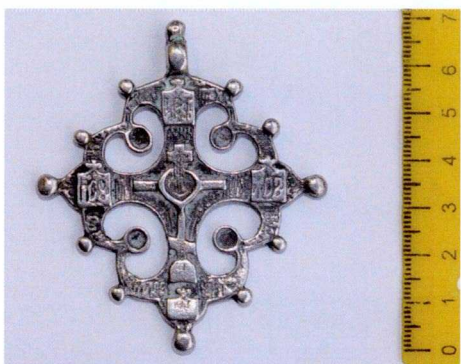




15. kép: az 53ab tárgyak előlapjai



16. kép: az 53ab tárgyak hátlapjai



21. kép: a 67 tárgy előlapja



22. kép: a 67 tárgy hátlapja



23. kép: a 69a tárgy előlapja



24. kép: a 69a tárgy hátlapja



25. kép: a 69bc tárgyak előlapjai



26. kép: a 69bc tárgyak hátlapjai



29. kép: a 69b 2 tárgy előlapja



30. kép: a 69b 2 tárgy hátlapja



31. kép: a 69c tárgy előlapja



32. kép: a 69c tárgy hátlapja





35. kép: a 127ab tárgyak előlapjai



36. kép: a 127ab tárgyak hátlapjai

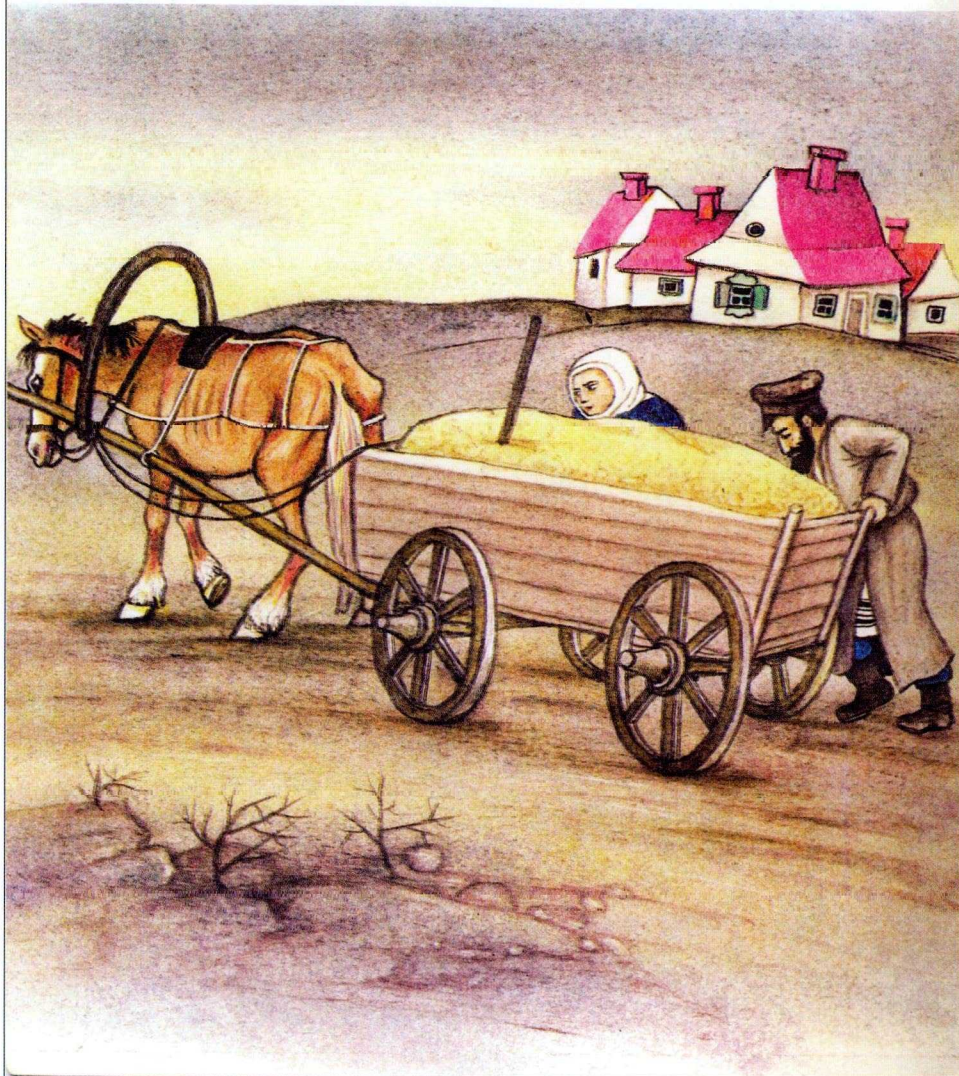




1. kép



צייטנווייז, ווען זיי פלעגן זעהן ווי דאס פערדל איז מיד,  
שלעפנדיג די שווערע לאסט, זיינען ביידע אראפגעשטיגן  
פון וואגן אין אונטער-געהאלפן דעם פערד שטופן דעם  
אנגעלאדנטן וואגן.



2. kép



Friday, August 5, '05

Der Blatt - 25 - דער בלאט

פרייטאג 5טן אויגוסט, תשס"ה

# א שטריימל פון שטריימל סענטער האט אן אנדערן פנים



Project By: PRINTEX / 718-853-8666

<b>ירושלים</b> כפר הירוק וחי מזה שנים 02-537-7676	<b>לאנדאן</b> 70A OLDHILL ST. 806-0070	<b>מאנרא</b> 6 VAN DR. #104 844-537-1352	<b>מאנסי</b> 13 ERIES LANE 844-537-1000	<b>מארא פארק</b> 2017 10th AVE. 844-537-1000	<b>וויליאמסבורג</b> 906 DRIGGS AVE. 718-394-4441
---	--	--	---	--	--

3. kép



1. kép: A hölgyek a budai banketten Kiss Arnold rabbisága idején



2. kép: Kiss Arnold budai főrabbi jubileumának ünneplésére összesereglett hölgyek





3. kép: A budai rabbi menyasszonya



4. kép: A budai zsinagógai közösség hallgatja a rabbit



5. kép: A budai női zsinagóga új arca





1. kép: Zsinagóga



2. kép: Zsinagóga előépülete



3. kép: Református templom





4. kép: Konfirmálók csoportkép



5. kép: Római katolikus templom



6. kép: Elsőáldozás 2009

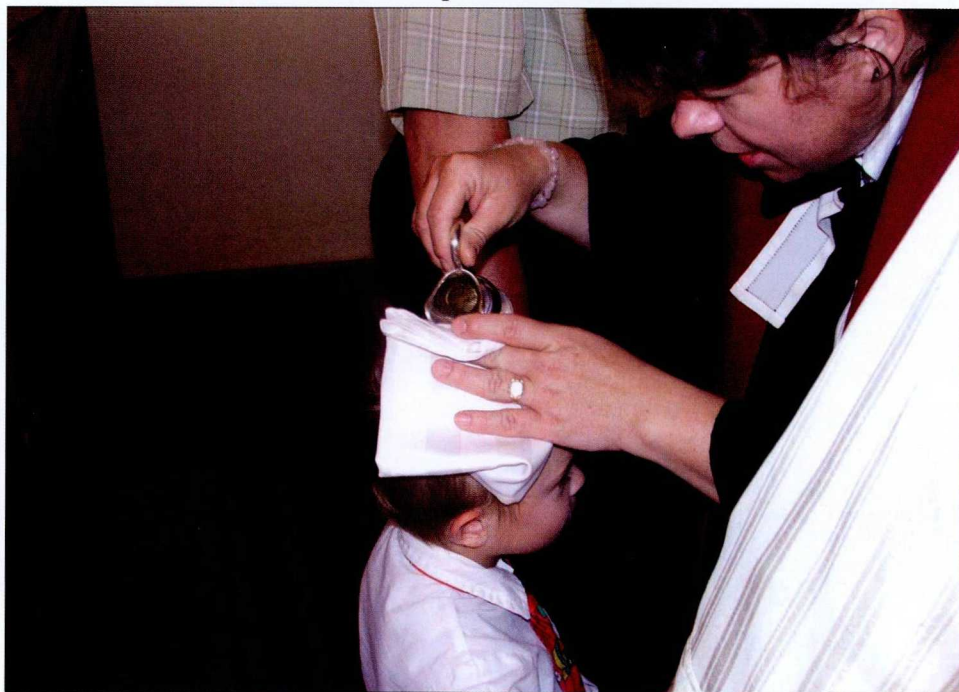




7. kép: Evangélikus templom



8–9. kép: Keresztelés







1. kép: A csíktaplocai római katolikus templomban tartott éjszakai engesztelés (Fábián Gabriella felv. 1999)



2. kép: A Szeretetláng kultuszhoz kapcsolódó, heti rendszerességgel végzett ájtatosság Szovátán (Fábián Gabriella felv. 2010)



3. kép: A szilágynagyfalui jelenségek hatására bevezetett csütörtöki engesztelés Csíkmenaságon (Fábián Gabriella felv. 2011)



Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár sorozat eddig megjelent kötetei

1. Barna Gábor szerk. /ed. *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei* [Holy men – organizers in the Folk Religiosity]. Magyar Néprajzi Társaság – Néprajzi Tanszék, Budapest – Szeged, 1998.
2. Barna, Gábor ed. *Religious Movements and Communities in the 19th and 20th Centuries*. Néprajzi Tanszék, Szeged, 1999.
3. Pusztai, Bertalan szerk. / ed. *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú / Between the Sacred and the Profan. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóváros*. Néprajzi Tanszék, Szeged, 1999.
4. Józsa László: *Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban. Geweihte Steine. Kapellen, Statuen, Kreuze und Friedhöfe in Kunszentmárton*. Szeged, 1999.
5. Hetény János: *A győri vérrel könnyező Szűzanya kultusztörténete. Veneration of the Bleeding/ Exuding Picture of the Virgin Mary*. Néprajzi Tanszék, Szeged, 2000.
6. Barna, Gábor ed. *Politics and Folk Religion*. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2001.
7. Barna Gábor szerk./ed. *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában* [Veneration of the Virgin Mary in Hungary and Central-Europe]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged,
8. Barna Gábor szerk./Hg. *A szentisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete* [Historische Schichten und Formen der Heiligenverehrung in Ungarn und Mittel-Europa]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2001.
9. Barna Gábor – Kótyuk Erzsébet szerk./eds. *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára* [Body, Soul, Nature. Papers on the Folk Medicine. Festschrift to Tamás Grynaeus on his 70th Birthday]. Orvostörténeti Múzeum - Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Budapest – Szeged, 2002.
10. Barna, Gábor – Ildikó Kríza eds. *Folk Ballads, Ethics, Moral Issues*. Akadémiai Kiadó, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Budapest – Szeged, 2002.
11. Barna, Gábor Hg. *Ritualisierung, Zeit, Kommunikation*. Akadémiai Kiadó – Lehrstuhl für Volkskunde, Szeged, 2003
12. Barna Gábor szerk. „*Oh, Boldogságos Háromság*” *Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről* [Veneration of the Holy Trinity]. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2003.
13. Barna Gábor szerk. *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, folkloric texts].. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest, 2004.
14. Barna Gábor szerk. *Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón* [Time and Memory. Studies on time at the millennium]. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.
15. Hetény János: „*Gyönyörű nagy vonzalom ...*” *A Karancs-hegyi kistáj Mária-kultuszt ihlető szerepe* [„Eine große Zuneigung” Die inspirierende Rolle der Kleinlandschaft Karancs-Berg am Marianischen Kult]. Szeged, 2006.

16. Barna Gábor szerk. *Kép, képmás, kultusz* [Picture, Depiction, Cult]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2006. Szeged.
17. Barna Gábor szerk. *1956 Emlékezés és emlékezet. Október 23-a ünneplése és a forradalom történelmi emlékezetének megszerkesztése napjainkban Egy kutatószeminárium tanulmányai* [1956 Remembering and Commemoration]. Szeged, 2006.
18. Barna Gábor ed. *Religion, Tradition, Culture*. Akadémiai kiadó – Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Budapest – Szeged, 2007.
19. Grynaeus Tamás szerk. *Köztéri szakrális kisépitmények*. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2008.
20. Barna Gábor Hg. *Kleidenkmale*. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék - Akadémia Kiadó, Budapest-Szeged, 2008.
21. Józsa László: „Isten hajléka az emberek között” *A kunszentmártoni római katolikus nagytemplom* [„Gottes Haus unter den Menschen” Die römisch-katholische Kirche in Kunszentmárton]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged 2009.
22. Barna Gábor szerk. Gyöngyössy Orsolya és Bodosi-Kocsis Nóra közreműködésével *Érzékek és vallás* [Senses and Religion]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2009.
23. Gaál Károly: *Az Andocsi Mária gyermekei. Adatok az andocsi búcsújáróhely néprajzához* [Kinder Mariä in Abdocs. Angaben zur Volkskunde des Wallfahrtsortes Andocs]. Szeged-Dunavarsány, 2009.
24. Hetény János: *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza* [The Hungarians' Mary. Theology and Ethnology of the Veneration of Virgin Mary]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Szent István Társulat. Budapest, 2011.
25. Barna Gábor-Gyöngyössy Orsolya szerk: *Ritus és ünnep* [Rite and Feast]. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2010.
26. *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*. Szerk. Povedák Kinga, Povedák István, Varga Sándor és Gleszer Norbert közreműködésével MÓD László-Simon András. [Rosary. Studies in Honour of Gábor Barna on His 60th Birthday]. Gerhardus Kiadó, Szeged 2010.
27. Barna Gábor szerk. *Vallások, határok, kölcsönhatások*/Religions, Borders, Interferences. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék: Szeged – Akadémiai Kiadó: Budapest, 2011.
28. Povedák István: *Álhősök, hamis istenek?* [False Stars, False Gods?]. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Gerhardus Kiadó, Szeged, 2011.
29. Barna Gábor: *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség a 19-21. századi vallási kultúrában*. Szent István Társulat – Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Budapest-Szeged, 2012.
30. *Ethnographic Atlases. Regions, Borders, Interferences*. Edited by Gábor Barna. Akadémiai Kiadó – Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Budapest - Szeged, 2012.



A 20. század második felében Magyarországon és (Kelet-Közép-)Európában erőteljes elvallástalanodás, szekularizáció, vallási individualizáció következett be. Ennek és a nagyarányú nemzetközi migrációnak következtében megváltozott a történelmi egyházak és vallások helye, társadalmi szerepe. Ez a változás nemcsak a keresztény felekezeteket, hanem a magyarországi és az európai zsidóságot is érintette. Következménye a vallás és a kultúra korábbi szoros összekapcsolódásának meglazulása, elválása volt.

Ám ennek ellenhatásaként azonban új vallási közösségek születtek, amelyekben megerősödött a felekezeti/vallási identitás, s a vallás határain is új szemléletek tűntek fel a lélektanban, a környezettudatos életvezetési gyakorlatokban.

Ezekről az összetett folyamatokról szólnak a kötet tanulmányai.

Szerkesztő:

**Barna Gábor**

Szerzők:

Babarczy Dóra, Balatonyi Judit, Bodnár Mónika, Cselényi István, Erden-Vörös Emese, Fábián Gabriella, Farkas Judit, Fényes Balázs, Földvári József, Gerencsér Diána, Glässer Norbert, Gyanó Szilvia, Gyertyános Éva, Gyöngyössy Orsolya, Hetény János, Hrotkó Larissa, Jároli József, Kajári Gabriella, Korpics Márta, Kunt Gergely, Lédeczi Dénes, Lőrinczi Tünde, Miklós Péter, Nagy Károly Zsolt, Nagyné Frauhammer Krisztina, Puskás Bernadett, Schöner Alfréd, Süle Ferenc, Thorday Attila, Unger Klára, Voigt Vilmos, Zsigmond Júlia



SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR 31.  
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS  
[www.etnologiaszeged.hu](http://www.etnologiaszeged.hu)